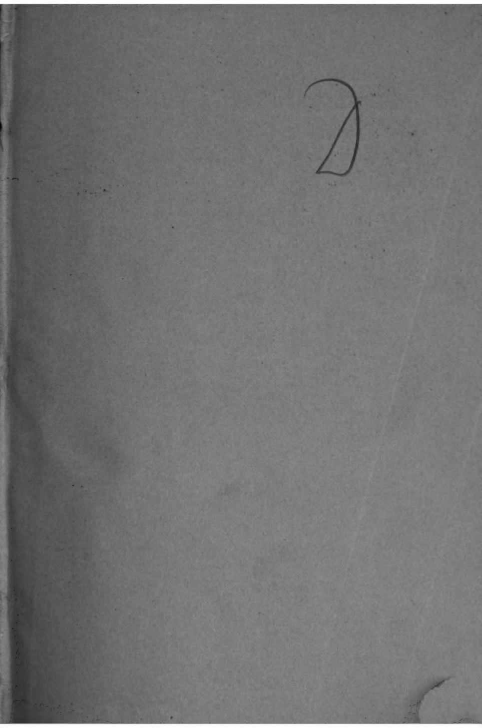
System der christlichen Sittenlehre, herausg. von A. Dorner

Isaak August Dorner

Digitized by Google

2652 e. 645



Faiber.

System der Christlichen Sittenlehre

von

D. J. A. Dorner.

Herausgegeben

von

D. A. Dorner.

Berlin.
Verlag von Wilhelm Hertz
(Bessersche Buchhandlung).
1885.

Digitized by Google

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen ist vorbehalten.

Digitized by Google

Vorrede des Herausgebers.

Mit der Herausgabe der christlichen Sittenlehre von J. A. Dorner erfülle ich eine mir durch den Tod des Verfassers auferlegte Pflicht, der ich mich um so lieber unterzog, als der selige Verfasser mich für den Fall seines Abscheidens mit dieser Aufgabe betraut hatte. Dorner hatte die Herausgabe seiner Ethik beabsichtigt und es lag ein dem Text nach fertiges Diktat vor, das von S. 1 bis S. 264 reichte, ebenso ein älteres Diktat, das, einige kleine Unterbrechungen abgerechnet, S. 275 bis S. 463 umfaßte. In diesen Abschnitten habe ich nur kleine redactionelle Aenderungen gemacht, wo das Diktat, das von dem Verfasser nicht mehr revidiert werden konnte, Fehler oder Unebenheiten enthielt, und mich dabei an die Manuscripte der vorliegenden Vorlesungen stets gehalten. Den übrigen Theil des Werkes habe ich den Kollegienheften Dorners entnommen und dabei die Vorlesungen von 1879 zu Grunde gelegt, jedoch in der Weise, daß Ergänzungen aus früheren Vorlesungen nicht ausgeschlossen blieben. Ich habe mich auch hier überall an den Wortlaut des vorliegenden Textes gehalten und wo ich Einschiebungen der Verdeutlichung halber für nöthig hielt — was selten der Fall war — dieselben durch eckige Klammern gekennzeichnet und gewöhnlich in Anmerkungen unter den Text verwiesen. Ergänzungen habe ich besonders in den Litteraturangaben vorgenommen, da der Verfasser nicht mehr dazu kam, diese für den Druck fertig zu stellen.

Digitized by Google

Die Sittenlehre ist das für das System Dorners unentbehrliche Seitenstück zu seiner Glaubenslehre, und ich hoffe, daß die Herausgabe derselben dem theologischen Publikum erwünscht ist, da die Vorlesungen über Sittenlehre zu den beliebtesten gehörten, die Dorner gehalten hat. Mögen die Mängel, welche unvermeidlicher Weise einem opus postumum anhaften, durch den Reichthum an Gedanken und den eigenthümlichen Aufbau des ethischen Systems, den das Werk bietet, bedeckt werden!

Wittenberg, 20. Juni 1885.

Der Herausgeber
D. A. Dorner.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Einleitung (S. 1—39).

§ 1. Verhältniß der christlichen Sittenlehre zum Glauben und der Glaubenslehre . . . 1—6
§ 2. Begriff des Sittlichen . . . 6—17
§ 3. Verhältniß der theologischen und christlichen Ethik zu der philosophischen . . . 17—34
§ 4. Methode . . . 35—39

System der Sittenlehre (S. 39—560).

§ 5. Prospect . . . 39—48

A. Ausgangspunkt. S. 48—99.

§ 6. Zusammenhang des Ethischen überhaupt mit der Gottesidee . . 48—58
§ 7. Das Wesen des Ethischen zunächst in Gott . . . 58—83
§ 8. Uebergang zur Welt . . . 83—85
§ 9. Das ethische Weltbild Gottes im Allgemeinen . . . 86—99

B. System. S. 101—560.

Erster grundlegender Theil.

Fundamentallehre, die Voraussetzungen, Vorstufen des christlich Sittlichen. S. 101—314.

§ 9 a. Prospect . . . 101

Erster Abschnitt.

Von der schöpferisch gesetzten Weltordnung Gottes an sich, System des Eudämonismus. (S. 101—176.)

Erste Abtheilung.

Das Identische in der Ausstattung der Kräfte des Menschen für das Sittliche. S. 102—129.

Erstes Kapitel.

§ 10. Die schöpferische Ausstattung des Menschen nach Seiten der Natur oder des Leibes . . . 102—110

Zweites Kapitel.

§ 11. Die psychische Anlage des Menschen für das Sittliche noch abgesehen von der Vernunft . . . 110—122

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Seite
§ 12. Die Vernunftseite der sittlichen Anlage . . . . 122—129

Zweite Abtheilung.

Das Individuelle in der sittlichen Ausstattung des Menschen. S. 129—163.

§ 13. Ueber das Wesen der Individualität. . . . . 129—136
§ 14. Die reale Genesis der Hauptarten der Individualität . . . . 136—142
§ 14 b. Fortsetzung. Die Temperamente . . . . 142—149
§ 15. Die Racen und Nationalitäten . . . . 149—159
§ 16. Die Talente. . . . . 160—163

Dritte Abtheilung.

Die unmittelbare oder natürliche Einigung der Differenzen menschlicher Natur. S. 163—176.

§ 17. Die naturwüchsigen Anfänge einer Kultur . . . . 163—169
§ 18. Die Mängel der naturwüchsigen Anfänge einer Cultur . . 169—176

Zweiter Abschnitt.

Von der göttlichen Weltordnung, als dem Gesetze der Bewegung der für das Sittliche bestimmten Kräfte oder von dem formalen sittlichen Proceß. S. 176—262.

§ 19. Uebersicht . . . . 176—180

Erste Abtheilung.

Das objektive Sittengesetz als verpflichtendes. S. 181—208.

§ 20. Begründung des Sittengesetzes in Gott und seine Grundbestimmungen . . . . 181—187
§ 21. Die Leugnung der formalen Bestimmungen des Sittengesetzes 187—197
§ 22. Die Einheit des Sittengesetzes und die Collision der Pflichten . 197—204
§ 23. Pflicht und Recht. . . . . 205—208

Zweite Abtheilung.

Die Lehre vom Gewissen. S. 208—234.

§ 24. / § 24a. Das Wesen und die Bedeutung des Gewissens . . . . . 208—220
§ 25. Stufen des Gewissens . . . . 220—230
§ 26. Erscheinungsformen des Gewissens . . . . 230—234

Dritte Abtheilung.

Die Lehre von der Freiheit. S. 235—262.

§ 27—29. Die geschichtlichen Formen des Gegensatzes von Determinismus und Indeterminismus . . . . 235—253

Digitized by Google

Seite
§ 27. Der absolute physische Determinismus und der absolute Indeterminismus . . . . 236—240
§ 28. Der psychische Determinismus und der Indeterminismus der Indifferenz . . . . 241—246
§ 29. Der theologische Prädeterminismus, die absolute Prädestinationslehre und der Prädeterminismus der Freiheit, die Freiheit als transcendente eines intelligiblen Daseins . . . . 247—253
§ 30. Positive Lehre von der Freiheit . . . . 253—262

Dritter Abschnitt.

Die ethische Weltordnung als inhaltliches Ziel der Bewegung des sittlichen Processes. S. 262—314.

§ 31. Der Inhalt des sittlichen Ideals . . . . 262—275
§ 32. Der Weg zur Verwirklichung desselben . . . . 275—278

Erste Abtheilung.

Fortschritt von der eudämonischen Stufe zu der Stufe des Gesetzes oder der Rechtsstufe. S. 278—287.

§ 33. Die absolute Rechtssphäre (Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen) . . . . 278—280
§ 33a. Die secundäre Rechtssphäre . . . . 280—287

Zweite Abtheilung.

Die Unvollkommenheit der Stufe des Gesetzes oder der Rechtsstufe. S. 287—303.

Erstes Kapitel.

Ihre Unvollkommenheit abgesehen von der Sünde. S. 287—292.

§ 34. Ihre Unvollkommenheit in der absoluten Sphäre . . . . . 287—289
§ 34a. Ihre Unvollkommenheit in der secundären Sphäre . . . . . 289—292

Zweites Kapitel.

§ 35. Die Rechtsstufe mit Beziehung auf das Böse. S. 292—295.
Anmerkung:
§ 35a. Die Wirklichkeit der Sünde in der Menschheit . . . . . . 296—299
§ 35b. Die geschichtliche Gegenwirkung des Guten gegen das Böse und die Anbahnung des christlich ethischen Princips . . . 299—303

Dritte Abtheilung.

Die Stufe der Liebe oder des Evangeliums als Inhalt des ethischen Weltziels Gottes. S. 304—314.

§ 36. Die Nothwendigkeit der Stufe der Liebe durch Offenbarung Gottes . . . . 304—306
§ 37. Die Nothwendigkeit des Gottmenschen aus ethischen Gesichtspunkten 306—314

Seite

Zweiter Theil.

Die Welt des christlich Guten. S. 315—560.

§ 38. Prospect 315

Erster Abschnitt.

Cristus, der Gottmensch, die principielle Verwirklichung des Sittlichen in der Menschheit. Ethische Christologie. S. 315—326.

§ 39. Uebersicht . . . . 315—316

Erste Abtheilung.

Christus die vollkommene Offenbarung des Gesetzes. S. 316—320.

§ 40. Christus Offenbarung des Gesetzes . . . . 316—320

Zweite Abtheilung.

Christus die allumfassende Tugend und der Gott genugthuende Mensch. S. 320—322.

§ 41. Christus die allumfassende Tugend . . . . 320—322

Dritte Abtheilung.

Christus als Princip des Gottesreiches und Haupt der Menschheit. S. 322—326.

§ 42. Christus Princip des Gottesreiches (des höchsten Gutes) . . 322—326

Zweiter Abschnitt.

Die christlich tugendhafte Persönlichkeit. S. 326—474.

§ 43. Einleitung . . . . 326—333
§ 43a. Prospect . . . . 333—334

Erste Abtheilung.

Die Genesis der christlichtugendhaften Persönlichkeit. S. 333—367.

Erstes Kapitel.

§ 44. Der Glaube . . . . 334—341

Zweites Kapitel.

§ 45. Die Liebe . . . . 341—350

Drittes Kapitel.

Die christliche Weisheit. S. 350—367.

§ 46. Die christliche Weisheit . . . . 350—355
§ 47. Die christliche Weltanschauung . . . . 355—367

Digitized by Google

Seite

Zweite Abtheilung.

Das Bestehen der christlichen Persönlichkeit durch Erneuerung und Uebung. S. 367—377.

§ 48. Das Bestehen der christlichen Persönlichkeit, Treue, Beharrlichkeit, Besonnenheit — Askətik . . . . 367—377

Dritte Abtheilung.

Die Selbstdarstellung, Selbstentfaltung der christlichtugendhaften Persönlichkeit. S. 377—474.

§ 49. Uebersicht 377

Erstes Kapitel.

Die Selbstentfaltung der christlichen Persönlichkeit im absoluten Verhältniß. S. 378—408.

§ 50. Die christliche Frömmigkeit an sich . . . . 378—380
§ 51. Die christliche Frömmigkeit als innere Thätigkeit in Contemplation und Gebet . . . . 381—382
§ 52. Contemplation . . . . 382—386
§ 53. Gebet . . . . 387—394
§ 54. Zeiten des Gebets und der Contemplation, christlichfromme Lebensordnung . . . . 394—404
§ 55. Der christliche Religionseifer . . . . 404—408

Zweites Kapitel.

Die gottebenbildliche Persönlichkeit im Verhältniß zu sich selbst S. 408—463.

§ 56. Begründung der christlichen Selbstliebe . . . . 408—412

A. Die christliche Selbstliebe im Allgemeinen nach ihrer Beschaffenheit. S. 412—414.

§ 57 . . . . 412—414

B. Die christliche Selbstliebe im Besonderen, an sich und Andern gegenüber. S. 414—463.

I. Die Sorge für die Ehre der Person an sich. S. 414—445.

§ 58. Ueberblick . . . . 414—415

1. Die Sorge in Bezug auf das leiblich sinnliche Leben. S. 415—441.

§ 59. Sorge für die physische Existenz . . . . 415—416
§ 59a. Das Duell . . . . 416—419
§ 60. Leibespflege . . . . 419—420
§ 61. Sorge für die tugendhafte Glückseligkeit . . . . 421—426
§ 62. Sorge für die tugendhafte Reinheit und Schönheit . . . . . 426—431
§ 63. Die tugendhafte Vermöglichkeit . . . . 431—441

Digitized by Google

Seite

2. Die christliche Selbstliebe in Betreff des Geistes. S. 441—445.

§ 64. Tugendhafte Gebildetheit und Gewichtigkeit . . . . 441—445

II. Die christliche Selbstliebe als Selbstbehauptung und Selbstdarstellung Anderen gegenüber. S. 445—463.

§ 65. Ueberblick. (Ehrenhaftigkeit als Unabhängigkeit und Selbstständigkeit, Sorge für guten Namen und berechtigten Einfluß durch Wahrhaftigkeit, Wahl und Verwaltung des Berufs) . . . . 445—448

§ 66. Die Wahrhaftigkeit . . . . 448—452

§ 67. Der Eid . . . . 452—458

§ 68. Der Beruf . . . . 458—463

Drittes Kapitel.

Die christliche Persönlichkeit im Verhältniß zu Andern, die christliche Nächstenliebe. S. 463—474.

§ 69. Die christliche Nächstenliebe . . . . 463—472

§ 70. Die freie Geselligkeit . . . . 472—474

Dritter Abschnitt.

Der Organismus der christlich sittlichen Welt, die sittlichen Gemeinschaften des Reiches Gottes. S. 474—560.

§ 71. Uebersicht . . . . 474—479

Erste Abtheilung.

Die (natürliche) sittliche Grundgemeinschaft oder der Hausstand. S. 479—508.

Erstes Kapitel.

§ 72. Die Ehe . . . . 479—503

Zweites Kapitel.

§ 73. Die Familie . . . . 504—507

Drittes Kapitel.

§ 74. Die Erweiterung des Hauses durch Hausfreunde und Dienende . . . . 507—508

Zweite Abtheilung.

Die besonderen, durch Reflexion oder menschliche Kunst erzeugten sittlichen Gemeinschaften. S. 508—541.

Erstes Kapitel.

Der Staat. S. 508—532.

§ 75. Begriff des Staates . . . . 508—515

Digitized by Google

Seite
§ 76. Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen . . . . 515—521
§ 77. Die Verfassung . . . . 521—530
§ 78. Verhältniß des Staates zu seiner Zukunft und zu andern Staaten . . . . 530—532

Zweites Kapitel.

§ 79. Die Kunst . . . . 532—537

Drittes Kapitel.

§ 80. Die Wissenschaft . . . . 537—541

Dritte Abtheilung.

Die absolute Sphäre, die religiöse Gemeinschaft. S. 541—560.

§ 81. Begriff der Kirche. . . . . 541—546
§ 82. Die Grundfunktionen der Kirche . . . . 547—552
§ 83. Die kirchliche Organisation . . . . 552—560

Zusatz.

S. 236, Z. 19 nach No. VI: auch selbständig erschienen. 2. Aufl. 1885.

Einleitung.

§ 1.

Die christliche Sittenlehre oder Ethik ist der zweite Haupttheil der thetischen Theologie. Als solcher hat sie ihren gemeinsamen Quellpunkt mit der Dogmatik in dem Glauben, welcher ein unmittelbares Wissen wie von Gott und seinen Thaten, so auch von dem Menschen und seinem Verhältniß zu Gott und dem göttlichen Willen in sich schließt.

Das Verhältniß der systematischen Theologie zu den anderen Theilen derselben ist an anderem Ort von mir eingehend bezeichnet.[1]) Das Charakteristische der ersteren liegt darin, daß sie und nur sie die Aufgabe hat, die christliche Wahrheit als Wahrheit darzustellen und zu begründen, wodurch sie einem wesentlichen Bedürfniß des Geistes und der innersten Tendenz des Christenthums aus der Selbstoffenbarung Gottes entspricht. Hat der Glaube das Christenthum angenommen, so wird ihm zwar zum Lohne bald die Befriedigung des Sohnes, der das verlorene Vaterhaus wiedergefunden. Er weiß auch in gewissem Sinne, was oder an wen er glaubt, und der christliche, seinen Bedürfnissen wahrhaft gemäße Inhalt übt seine stille, heilende und erleuchtende Wirkung aus. Aber der Geist des Glaubens, der zur Männlichkeit heranwachsen will, bleibt nicht dabei stehen zu wissen, an wen er glaubt, sondern er will auch wissen, warum er das thut, mit gutem Gewissen und mit der Beständigkeit und Treue, welche sich an der Erkenntniß der inneren Wahrheit des Geglaubten als Pflicht und sein selbst sicheres

[1]) System der christl. Glaubenslehre I. S. 5—7.

Digitized by Google

freudiges Streben ergibt. Nur wenn er das ihm überlieferte Christenthum als die Wahrheit, der nichts im Himmel und auf Erden widersprechen darf, erkannt hat, ist er im Stande gegen Zweifel, kommen sie von Innen oder Außen, die Verantwortung gebührend zu führen (1. Petri 3, 15); erst aus der Erkenntniß der christlichen Wahrheit als Wahrheit stammt dann auch der lebendige Trieb, das Majestätsrecht der christlichen Wahrheit siegreich zu vertreten. Denn die Wahrheit muß den Anspruch erheben nicht blos für diesen oder jenen Einzelnen als Wahrheit zu gelten, sondern bei allen Vernunftwesen die schuldige Anerkennung zu finden, woraus erhellt, wie die im neuen Testament so hoch gepriesene christliche Erkenntniß auch für das praktische Leben des Einzelnen und der Kirche von der größten Bedeutung ist. — Erst damit aber thut sich das Christenthum als die göttliche Offenbarung genug. Einen Reichthum von werthvollem Wissen hat Gott schon vor dem Christenthum in die Menschheit ausgegossen, ja auch die Vollendung der Religion angekündigt. Gleichwohl ist die vorchristliche Menschheit noch nicht im Stande der Kindschaft Gottes, sondern noch im Stande des Knechtes. (Gal. 4, 1.) Das Charakteristische des Knechtes aber ist, nicht zu wissen, was der Herr thut. (Joh. 15, 15.) Er vernimmt wohl den Willen des Herrn, und ist er ein treuer Knecht, so schenkt er dem Worte des Herrn als einem weisen und guten sein Vertrauen, aber die eigene Einsicht in die Güte und Weisheit der göttlichen Worte fehlt dem Knecht, daher ihm auch, wie spätere Bücher des alten Testamentes zeigen, die Fähigkeit fehlt, aufsteigende Zweifel siegreich und nicht durch blose Resignation zu bekämpfen, wie sie z. B. im Prediger Salomo oder auch im Buch Hiob gefordert ist. Zwar die blose Resignation ist ein Warten auf künftige Lösung der Zweifel und Verwirrungen der Gedanken, zunächst aber kein richtiges Fortschreiten zu einer immer umfassenderen, harmonischen Weltanschauung, sondern besten Falls eine Uebung in demüthigem und stillem Feststehen auf dem gewonnenen noch unvollkommenen Standpunkt.

2. Wie die ganze Theologie, so setzt auch die systematische sich Erfahrung, äußere und besonders innere voraus oder den Glauben; denn der Glaube bringt die christliche Erfahrung.[1])

[1]) Vgl. m. System der christl. Glaubenslehre I. S. 1—5.

Digitized by Google

Der Glaube ist einmal das Auge oder das Vermögen, die christlichen Wahrheiten und Thatsachen geistig aufzunehmen, er schließt aber auch den christlichen Inhalt so in sich, daß er denselben dem begrifflichen Denken und Erkennen zur Verarbeitung und weitern Aneignung übergiebt, denn er selbst enthält den Trieb, nicht blos der Wahrheit d. h. des christlichen Inhalts sich zu bemächtigen, sondern auch der Wahrheit als Wahrheit bewußt und gewiß zu werden, wozu auch die Wissenschaft einen wesentlichen Beitrag gibt. (2. Timoth. 1, 12. 1. Petri 3, 15.) Mit dem Glauben ist die christliche Persönlichkeit gesetzt, für welche eine Welt des Wissens wie des Wollens gegeben und zu bearbeiten ist. So könnte es einladend scheinen, den Glauben, auf den Dogmatik und Ethik als höhere Einheit zurückgehen, als den gemeinsamen Quellpunkt so zu betrachten, daß die Glaubenslehre als die theoretische, die Ethik als die praktische Theologie angesehen würde, aber das würde weder der einen noch der andern entsprechen. Denn die Ethik will nicht minder als die Dogmatik eine Theorie, ein Wissen darbieten, die Dogmatik aber könnte damit nicht vorlieb nehmen, nur von theoretischen Interessen geleitet zu sein. Ihr Unterschied in der Gemeinsamkeit des Anspruchs, Wissenschaft zu sein, liegt vielmehr in ihrem Gegenstand.

Schleiermacher[1]) sagt: Das christliche Leben sei einmal mehr in sich ruhendes, und das sei Gegenstand der Glaubenslehre, sodann mehr in der Bewegung begriffenes, und dieses habe die christliche Sittenlehre zu schildern. Aber abgesehen davon, daß hier nur ein quantitativer also fließender Unterschied zwischen beiden herauskäme, ist offenbar, daß da beide nur eine sich ergänzende Beschreibung der christlichfrommen Gemüthszustände würden, ihr Inhalt also nur etwas subjectiv Menschliches wäre. Ja, da die Frömmigkeit etwas Ethisches, eine Tugend ist, so blieben wir lediglich in ethischem Gebiet stehen. Und ähnlich verhält es sich mit Nitzsch, der in seinem System der christlichen Lehre dann auch dazu fortgeht, Dogmatik und Ethik als Eine Wissenschaft zu behandeln. Nitzsch sagt, die christliche Persönlichkeit sei eine Totalität, eine gediegene Einheit und daher sei die vollkommenste Form der dogmatischen und ethischen Wissenschaft, die Einheit des christlichen Lebens nach ihrem

[1]) Christl. Sitte S. 12—24.

Digitized by Google

Reichthum darzustellen, also die Dogmatik und Ethik vielmehr als Eine Wissenschaft zu behandeln, wie denn im Christenthum das Religiöse und das Sittliche untrennbar verbunden und sich zu durchdringen bestimmt sind. Allein, wenn die Aufgabe nur wäre, das höhere christliche Leben in seiner Einheit mithin gewiß nach seinem religiösen und sittlichen Charakter darzustellen, so bliebe genau genommen nur Ethisches als Aufgabe übrig, für Dogmatisches aber bliebe keine eigene Stelle. Die christliche Persönlichkeit ist sittlich vollkommen nur, indem sie auch die christliche Frömmigkeit einschließt, aber so bliebe für die systematische Theologie als Gegenstand nur der Mensch, die christliche Persönlichkeit übrig, über Gott und göttliche Thaten aber hätte sie Stillschweigen zu halten. Dieses führt zur richtigen Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Dogmatik und Ethik.

3. Gewiß, wenn es keine objective Erkenntniß Gottes gäbe, auch im Christenthum nicht, so könnte von einem Recht der Dogmatik auf besondere Existenz die Rede nicht sein. Aber erst die neueste Zeit huldigt zum Theil solcher Lehre vom absoluten Nichtswissen von Gott selbst und seinem Wesen, da sie sogar zu der Behauptung sich anschickt, ein höheres Wissen zu sein. Es ist nicht sowohl Kants Kriticismus, woraus solche Lehre geschöpft ist, denn diese ist nicht Skepticismus, vielmehr stammt sie aus der Voraussetzung, die aus Frankreich und England importirt ist, daß alles Wissen lediglich aus einer Empirie stamme, im Geiste aber kein selbstständiger Quell von Wissen sei.[1]) Aber das Christenthum verwirft diese Theorie, mag sie sich auch noch so sehr in das Gewand einer selbsterwählten Demuth einhüllen. Nach ihm sind es die Heiden, die von Gott nichts wissen, das Christenthum aber hat eine Offenbarung Gottes gebracht und zwar nicht blos über den Menschen, sondern die neuen Aufschlüsse, die es allerdings über den Menschen, sein Wesen und seine Bestimmung brachte, haben ihren Grund in letzter Beziehung immer darin, daß es Aufschlüsse über Gott und Gottes Thaten bringt, welche auf das göttliche Wesen zurückweisen. Steht dieses dem christlichen Bewußtsein fest, so haben wir für die Dogmatik im Unterschied von allen andern Disziplinen zum Inhalt,

[1]) Es kommt besonders Auguste Comte, Stuart Mill und Herbert Spencer hier in Betracht.

Digitized by Google

der ihr eine selbstständige Existenz sichert, Gott und seine Thaten zu bezeichnen. — Steht nun aber dieses fest, so bleibt für die Ethik als Gegenstand im Allgemeinen die normale d. h. ethische Lebensbethätigung der menschlichen Kreatur. Allerdings hat Ethisches auch in der Dogmatik seine Stelle, nämlich das Ethische Gottes, dessen Erkenntniß ein menschlich Ethisches voraussetzt. Spinozas Ethik ist eine Ethik Gottes und der Kreatur. Aber gerade wenn die Dogmatik, wie sie soll, einen ethischen Gottesbegriff vertritt, also das Ethische Gottes darstellt, so bleibt der Ethik im Unterschied von der Dogmatik das Ethische der Kreatur, speziell des Menschen als ihre eigenthümliche Domäne übrig. So gewiß Gott und die Kreatur verschieden sind, so gewiß ist auch Glaubenslehre und Sittenlehre unterschieden. Damit ist auch schon über die Stellung beider Disziplinen soviel entschieden, daß so gewiß Gott die oberste Ursache ist, von der alles Andere abhängt, nicht die Ethik die Grundlage der Dogmatik heißen darf, sondern zu dieser in einem Abhängigkeitsverhältnisse steht. Damit ist aber nicht gesagt, daß sie nur ein unselbstständiger Anhang oder gar Theil der Glaubenslehre sei. Sie ist vielmehr ein relativ selbstständiges Gebilde, das der Dogmatik zur Seite tritt. Gottes schöpferische Causalität ist damit nicht erschöpft, daß sie Unselbstständiges setzt ohne eigene Causalität und Lebendigkeit. Da wäre nur Gott und göttliche That, nichts weiter außer diesem vorhanden. Vielmehr aber ist der Wille und das Ziel der schöpferischen Thätigkeit Gottes das Leben der Kreatur, zumal der vernünftigen in eigener selbstständiger Bewegung. Das ist darin enthalten, daß es kein schöpferisches Thun Gottes giebt, das nicht in Erhaltung d. h. in das Gebiet überginge, in welcher für sekundäre Causalitäten eine Stätte ist. Die Darstellung derjenigen menschlichen Causalität, welche die christlich-sittliche zu heißen verdient, setzt aber nicht etwa nur ein einzelnes Dogma, sondern Gott und die Gesammtheit seiner Thaten, d. h. die ganze Glaubenslehre voraus, sodaß auch aus diesem Grund die Ethik eine von der Dogmatik verschiedene, relativ selbstständige Wissenschaft ist. Hieran darf auch der Umstand nicht irre machen, daß allerdings gewisse Lehren als die vom Bösen, von der Wiedergeburt, Heiligung und Kirche eine Stelle in beiden Disziplinen verlangen, denn sie kommen in ihnen unter verschiedenem

Digitized by Google

Gesichtspunkt vor, in der Glaubenslehre unter dem der göttlichen That und Einordnung in den Rathschluß sowie der Verwirklichung desselben, in der Sittenlehre unter dem Gesichtspunkt menschlicher That.

4. Im Vorstehenden ist im Allgemeinen das Gebiet bezeichnet, in welches unsere Wissenschaft fällt. Allein da die Bethätigung menschlichen Lebens eine gar mannichfaltige ist, so fragt sich, ob Alles und Jedes, was menschliche Funktion heißen kann, in unsere Wissenschaft gehört, oder ob für sie nur ein engerer Kreis menschlicher Lebensbethätigungen vorzubehalten ist. Nun wird zwar das Wort sittlich auch in einem weiteren Sinne genommen, wonach es wie das sittlich Normale so das Abnorme umfaßt. Aber in erster Linie hat die Ethik, wie sofort näher erhellen wird, mit dem Normalen oder Guten zu thun; sodann aber ist das Wort sittlich auch im weiteren Sinne nicht auf jede menschliche Lebensbethätigung anwendbar. Es gibt eine Menge Zustände und Funktionen, auf welche der Begriff des Sittlichen weder im guten noch im schlimmen Sinne anwendbar ist, daher wir zu einer näheren Bestimmung des Gegenstandes unserer Wissenschaft fortzugehen haben.

§ 2. Begriff des Sittlichen.

Der Gegenstand der christlichen Ethik ist in erster Linie das sittlich Gute oder das absolut Werthvolle, wie es für den menschlichen persönlichen Willen ist und durch ihn d. h. vermittelst seiner Selbstbestimmung seine Verwirklichung findet. Als das absolut Werthvolle ist dieser Gegenstand unterschieden von dem Physischen, Logischen und Ästhethischen, welches alles, wenn ihm gleich ein eigenthümlicher Werth, ja eine Nothwendigkeit nicht abzusprechen ist, doch verglichen mit dem Ethischen nur eine vermittelnde, sekundäre Bedeutung hat. Mit der Idee des Guten und lediglich aus dieser ableitbar ist aber auch der Begriff des Bösen, als ihres Gegentheiles, gegeben, und auch auf dieses der Begriff der Selbstbestimmung, des persönlichen Willens anwendbar. So steht denn Beides, das sittlich Gute und Böse, obwohl es unter sich den absoluten Gegensatz, des schlechthin Werthvollen und des schlechthin Verwerflichen bildet, als sittlich sensu medio dem Physischen gegenübr.

1. Um zu einem bestimmten Begriff unserer Wissenschaft zu gelangen, gehen wir von den verschiedenen Namen aus, die im Laufe

Digitized by Google

der Jahrhunderte für sie sind ausgeprägt worden, denn in der Namengebung pflegt der erwachte Vernunfttrieb das Wesen der Sache, an die er sich betrachtend hingegeben, nachzubilden. Um so lehrreicher ist die Betrachtung der Namen, wenn sie verschiedene Auffassungen des Gegenstandes oder verschiedene Aspekte, die derselbe darbietet, ausdrücken. Zunächst kommen in Betracht die Namen Güterlehre, Pflichten- und Tugendlehre. Was den ersten Namen betrifft, so frägt der Mensch als ein teleologisches, mit Werthurtheil begabtes Wesen, sobald der Verstand erwacht ist, danach, welcher Zweck erstrebenswerth und durch Handeln erreichbar ist. Es bieten sich der Möglichkeiten gar viele dar, aber für denjenigen will der verständige Mensch sich entscheiden, der für ihn als das größere Gut erscheint, d. h. mit seinem Wesen und seinen Neigungen am meisten harmonisch zusammenstimmt. So ist natürlich, daß eine der ältesten Formen ethischer Lehre die vom Gut oder von den Gütern ist, die das Leben lebenswerth oder glückselig zu machen im Stande seien, wonach dann das Handeln, die Selbstbestimmung im Thun und Lassen, sich zu richten habe. Allerdings gibt es auch Völker, denen das Leben selber ein Uebel zu sein scheint, so die Buddhistischen, aber auch diese haben eine Lehre vom höchsten Gut; ihr Gut ist die Befreiung von diesem Uebel des Lebens durch Zurückziehen des Bewußtseins und Willens aus der Vielheit der Endlichkeiten, um, nachdem jene beide stille gestellt sind, bei der thatlosen seligen Ruhe, wenn nicht bei dem Nichts anzulangen. Anders sowohl bei den westarischen Völkern als besonders bei den Hebräern. Da sie das Leben als ein Gut ansehen, so geht das Streben darauf, es zu bewahren und zu bereichern durch ein wohlgeordnetes zusammenhängendes Handeln, denn diese Völker haben Sinn für Geschichte. Die sittlichen Vorschriften oder Regeln haben da den Zweck, das Leben so zu ordnen, daß es allen Uebeln überlegen mehr und mehr lebenswerth werde. In diesem Sinne fragen die Griechen und Römer nach dem *ἀγαθόν* oder *καλοκαγαθόν*, nach dem bonum oder summum bonum und ähnlich verspricht die hebräische Chochma Leben durch die Erkenntniß der wahren Güter und der Mittel sie zu erreichen. Nun ist aber das Wort bonum, *ἀγαθόν* wie unser gut oder wie *κακόν* und malum amphibolisch. Gut kann genannt werden, was angenehm ist und Lust

Digitized by Google

gewährt. Es kann aber auch heißen das in sich allgemein und schlechthin Gute. Wird gut im ersteren Sinne genommen, so wird eine allen Individuen gleich geltende Sittenlehre positiven Gehaltes nicht möglich sein, da die Verschiedenheit der Neigungen und Bedürfnisse der Individuen eine unendliche ist, und da es, wo es an einem allgemein verbindlichen Gesetze fehlt, in das Urtheil des Subjektes gestellt bleiben muß, was es als die ihm zusagende Lust oder als den zu fliehenden Verlust und Schmerz ansehen will. Die Tugend hat da ferner nur die Bedeutung des Mittels, sie wird zur Tüchtigkeit oder Geschicklichkeit, möglichst viel Wohlsein mit möglichst wenig Uebel zu verbinden. — Allerdings ist nun aber von den Gütern und besonders dem höchsten Gut eine höhere Auffassung möglich. Schon Platon und Aristoteles wissen von einem Guten idealen Werthes und Gehaltes zu reden, ja zumal Platon von einem ἀγαθόν, das mit dem ὅσιον zusammenhängt. Sie finden das höchste Gut ideell in der Weisheit oder in der Erkenntniß der Wahrheit, real in dem Staat, der, wenn er gerecht ist und mit allen Tugenden ausgestattet, auch das für jeden einzelnen Beste oder Gebührende besorgt. Aber die Erkenntniß für sich kann, wie schon Aristoteles einzusehen beginnt, noch nicht für den guten Willen oder die Tugend bürgen; es ist eine irrige, intellektualistische Vorstellung von Sokrates und Platon, daß die Erkenntniß mit Sicherheit den Willen bestimme und in Bewegung setze. Bei dem Staat aber fällt das Hauptgewicht auf die äußere Handlung, das erscheinende Werk, wodurch er sich immer neu erzeugt; allein dabei findet die Gesinnung und der sittliche Werth des Einzelnen zu wenig Beachtung. Einen höheren Anspruch für das höchste Gut zu gelten hat der biblische Begriff des Reiches Gottes, der zwar eine gewisse Analogie mit dem Staate hat (wie der Ausspruch civitas dei zeigt) aber umfassenderen und höheren Gehalt in sich schließt. Und in der That haben neuere Ethiker wie Schwartz und Hirscher die Ethik als Lehre vom Reich Gottes behandelt. Allein so gewiß auch die objektive Wirklichkeit zu der Gesammtheit des Sittlichen gehört, so genügt doch der Begriff des Reiches Gottes für sich nicht, um das Sittliche erschöpfend zu bezeichnen. Es ist damit eine wesentliche Seite des Sittlichen ausgesagt, nämlich daß es ein Sein ist, aber auch die Natur, das Physische ist ein Sein,

Digitized by Google

und das Wesen des Sittlichen ist noch nicht ausgesagt, wenn nicht zugleich auch die Persönlichkeit und ihre Selbstbethätigung in Betracht gezogen ist. In dem Begriffe Reich Gottes für sich tritt die für das Sittliche so wichtige Persönlichkeit noch zu sehr zurück, und doch muß es seine erste Existenz in der Person haben, nicht aber wird etwas sittlich erst durch die Gemeinschaft oder das Gottesreich.

Andere erkennen, daß das Eigenthümliche des Sittlichen noch nicht darin liege, daß es ein objektives Sein habe. Sie sehen vielmehr, daß ein an den Willen sich richtendes Sollen, also der Pflichtbegriff oder das Sittengesetz für das Sittliche charakteristisch ist. Die Stoa definirt daher unsere Wissenschaft als die *ἐπιστήμη τῶν καθηκόντων* und eben dahin gehört Kants kategorischer Imperativ, auf welchem er seine Sittenlehre aufbauen will. Umfaßt nun diese Definition des ganze Gebiet, auf das die Sittenlehre Anspruch machen muß? Gewiß wird man nichts als sittlich aufweisen können, das nicht irgendwie Pflicht wäre oder würde; das ganze sittliche Gebiet will unter den Gesichtspunkt der Pflicht gestellt sein, und es ist dieses also eine wesentliche Seite der Sache. Auch ist anzuerkennen, daß in dem Pflichtbegriff die Persönlichkeit schon berücksichtigt wird, denn nach ihr als Einheit von Willen und Verstand richtet sich derselbe. Ja der Pflichtbegriff, obwohl er selbst das sittlich Nothwendige vertritt, setzt die Freiheit, Selbstbestimmung voraus, denn die Nothwendigkeit der Pflicht ist eine andere Nothwendigkeit als die des Zwanges oder der Naturgesetze. Das Gesetz, welches in der Pflicht enthalten, hat es nicht an sich, unmittelbar, sobald es dem Geist gegenwärtig ist, in Wirklichkeit übergehen zu müssen, vielmehr hat es an sich durch Selbstbestimmung der Freiheit hindurch verwirklicht werden zu wollen. Es ist ein Appell an die Freiheit, es ist eine Auszeichnung des Menschen von allen Naturwesen, wodurch er geadelt ist, und etwas so Erhebendes liegt in diesem Bewußtsein der Freiheit, daß es Versuche von Sittensystemen gibt, welche lediglich diese Freiheit, die Selbstbehauptung der freien Persönlichkeit zu ihrem Inhalte haben, womit freilich unversehens wieder zu einer Art von feinerem Eudämonismus zurückgelenkt ist, und ein sittlich Nothwendiges der Willkür gegenüber nicht gesichert ist. So wichtig für das Sittliche die Selbst-

Digitized by Google

bestimmung ist, so kann doch nicht alles, was aus Selbstbestimmung hervorgeht, darum auch sittlich gut genannt werden, außer wenn das Wort sittlich sensu ambiguo genommen wird. — Freilich wie mit dem Freiheitsbegriff ein bestimmter sittlicher Inhalt noch nicht gegeben ist und höchstens negativ, wenn die Selbstbehauptung der Freiheit das Sittliche sein soll, gefordert werden kann, alles die Freiheit Störende abzuwehren, ohne daß es zu einem positiven sittlichen Prozesse käme, so ist auch der Begriff der Pflicht für sich nur erst ein formaler. Er sagt wohl, daß nur das schlechthin Verbindliche Pflicht sei, aber was schlechthin verbindlich ist, kennt der Pflichtbegriff für sich nicht, und es kann auch aus ihm nicht abgeleitet werden, sodaß auch hier höchstens bei dem Negativen angelangt wird, auszuschließen, was als sittlich nicht gelten darf und also zu meiden ist, aber ohne daß wir darum wüßten, was dann als das wirklich Pflichtmäßige anzusehen ist. Dazu kommt: der Begriff des Gesetzes vertritt das Sittliche als das Seinsollende, aber das blose Sollen ist ein Nichtsein. Wäre daher das Sittliche in seiner Ganzheit in dem Gesetze beschlossen, so bliebe es von dem Sein ausgeschlossen. Nun ist aber für die christliche Sittenlehre das Neue und Wesentliche eben darin enthalten, daß das Christenthum die Kraft ist, aus dem Sollen zum Sein des Sittlichen überzuführen.

Das ist anerkannt in einer dritten Bezeichnung unserer Wissenschaft, wenn sie als Tugendlehre angesehen wird. Kant hat auch in seiner Tugendlehre die Ethik geben wollen, aber ist über die Forderung der Tugend doch nicht hinausgekommen, also wesentlich im Gesetz hängen geblieben, während die christliche Sittenlehre verlangt die Wirklichkeit des Sittlichen, wie es in Christo erschienen und in der Kirche fortwirkt, erkennen zu lernen. Soviel hat allerdings Kant mit Recht betont, daß es für das Sittliche auf die innere Gesinnung als eine stetige Kraft ankommt, ohne welche auch das pflichtmäßige Handeln geistlos und mechanisch sein wird. Die rechte sittliche Gesinnung aber ist Tugendkraft. So gewiß nun aber auch der Tugendbegriff in dem vollen Begriff unserer Wissenschaft enthalten sein muß, so würde doch durch die Bezeichnung derselben als Tugendlehre wieder nicht das ganze Gebiet des Sittlichen umfaßt sein. Das Sittliche, dessen persönliche Form sich in der Tugend vollendet, hat auch eine wesentliche Beziehung

Digitized by Google

zu dem sittlichen Gut oder dem objektiven System von Gütern, in denen die Tugendkraft ihre berufsmäßige Bethätigung findet. Eben daher gehört aber auch zum Sittlichen eine objektive Norm als Ziel oder Aufgabe.

2. Ueberschaut man die drei besprochenen Hauptarten der Auffassung des Sittlichen, so ergibt sich, daß es einen dreifachen Aspekt gewährt, und wir werden sehen, wie in den Bezeichnungen Güterlehre (Lehre vom Reich Gottes) Gesetz oder Pflichtenlehre und Tugendlehre drei zusammengehörige Grundformen des Sittlichen enthalten sind. Die adäquateste Bezeichnung unserer Wissenschaft wird zweifellos die sein, in der alle drei Formen Raum finden. Als solche Bezeichnung bieten sich dar die noch übrigen Namen, Moral, Ethik, Sittenlehre. Der früher sehr gebräuchliche Name Moral, disciplina moralis, hat gegen sich, daß dieses Wort mehr auf die Erscheinung als auf das Wesen und die innere Quelle blickt. Mos Brauch hat möglicherweise mit dem Sittlichen noch gar nichts zu thun; mores bezeichnet nun zwar den sittlichen Charakter, aber wie die Mehrzahl andeutet, nicht als innere Einheit, sondern als Continuität gleichartiger Selbstdarstellungen des Innern. Dagegen die Worte Ethik, Sittenlehre bieten die Möglichkeit, alle drei Grundformen des Sittlichen zu umfassen.

Etymologisch ist ἦθος die jonische Form von ἔθος Gewohnheit (das wieder wahrscheinlich von ἕζω sitzen stammt, ganz ähnlich wie Sitte und sitzen zusammenhängt, Gewohnheit mit wohnen). ἦθος wie Sitte bezeichnet einmal das Geltende, als Brauch Sanktionirte, und so liegt darin eine Beziehung auf die Norm oder das Gesetz; und da zweitens ἦθος Sitte nicht blos Einzelne für sich zu ihrer Quelle hat, sondern objektive Gemeinschaften, so weist das Wort ἦθος Sitte auch auf einen Gemeinschaftskreis hin, in welchem die Sitte herrscht oder ein Dasein, eine Heimath hat. Drittens aber ist mit ἦθος auch nicht blos ein objektives Dasein in einem Gemeinschaftskreis gemeint, wie sich solches in möglicher Weise blos äußerlichen, mechanischen Bräuchen ausdrückt, sondern dem Worte ἦθος ist auch eine Bezeichnung auf das Innere sei es eines Volkes oder Individuums wesentlich. Ethos ist den Griechen die sittliche Grundstimmung oder Gemüthsart, die innere Charakterbeschaffenheit.[1]) Da ist ἦθος der Sitz oder das sittliche Lebenselement,

Digitized by Google

darin einer seine Heimath hat, also verwandt mit ingenium, Geist, aber wenn auch nicht ausschließlich doch vornehmlich mit sittlicher Bedeutung, indem ἦθος dem πάθος der blosen Leidentlichkeit gegenüber gestellt wird. So bezeichnet es also die innere sittliche (gute oder böse) Lebendigkeit und faßt in sich das zuständlich oder seelenhaft Gewordene der subjektiven Grundrichtung, welche als gute Tugend oder Sittlichkeit da ist. Aehnlich weist Sittenlehre auf Brauch oder Gesetz und auf einen objektiven Kreis, in welchem sie gilt, und da man bei christlicher „Sittenlehre" nicht an Lehren von Sitten (mores), sondern von der christlichen Sitte als Sittlichkeit denkt, so meint unsere Sprache mit dem Wort auch die innere Seite der Tugend; Sittlichkeitslehre dagegen würde wieder die Ethik einseitig zur Tugendlehre stempeln. — Hiernach ist die christliche Ethik oder Sittenlehre die Wissenschaft des christlich Sittlichen in seiner Ganzheit, Wissenschaft davon, was der Christenheit als das Sittliche gilt und was daher ihr eigenthümliches Ethos constituirt.

3. Aber wenn wir nun auch den adäquatesten Namen für unsere Wissenschaft haben, was ist der genauere Begriff des Sittlichen, das ihren Inhalt zu bilden hat? Es ist wie das Wort Geist schwer zu definiren, weil immer die Gefahr ist, in der Definition das zu Definirende wieder vorauszusetzen. Die gewöhnliche Methode der Definition geht auf einen Gattungsbegriff zurück, der verschiedene Arten unter sich hat, welche dann gegeneinander abgegrenzt und so näher bestimmt werden. Diese Methode versagt hier, weil nicht von mehreren dem Sittlichen coordinirten Arten zu reden ist. Das Sittliche ist selber das Höchste, einzig in seiner Art, ens sui generis. Andererseits ist es aber doch eine geistige Seinsweise, neben welcher es andere von ihm bestimmt zu unterscheidende geistige Werthe gibt. Versuchen wir denn durch Abgrenzung von Anderen in formaler und inhaltlicher Beziehung dem Wesen des Sittlichen näher zu kommen.

a. In formaler Beziehung ist allerdings mit Rothe darauf ein Gewicht zu legen, daß bei dem Sittlichen die Funktion der Persönlichkeit oder die Selbstbestimmung wesentlich ist. Allein wollte man daraus die

[1]) Vgl. Bonitz, Wörterbuch zu Aristoteles Artikel ἦθος.

Digitized by Google

Definition bilden: Sittlich ist, was durch die Selbstbestimmung der Persönlichkeit zu Stande kommt, so würde das zwar dem blos Physischen gegenüber etwas Charakteristisches ausdrücken, aber in doppelter Beziehung noch nicht genügen. Das Spiel des Kindes, dem das Bewußtsein einer sittlichen Norm noch nicht aufgegangen, ist noch nicht unter die Kategorie des Sittlichen zu stellen, obwohl Wille, Selbstbestimmung und Bewußtsein dabei nicht zu fehlen brauchen; es gehört in das Gebiet des Vorsittlichen. Andererseits kann die Selbstbestimmung der Persönlichkeit eine abnorme, unsittliche sein, und nach dieser Seite wäre die bei der formalen Selbstbestimmung der Persönlichkeit stehenbleibende Definition nur dann eine befriedigende, wenn die Sittenlehre ebenso Lehre von dem Unsittlichen wie von dem Sittlichen sein sollte. Nun haben wir zwar selbst anerkannt, daß das Wort sittlich auch sensu ambiguo genommen werden kann, und daß das Unsittliche nicht minder als das Sittliche die Selbstbestimmung der Persönlichkeit wesentlich voraussetzt, aber genau genommen kann der Sittenlehre nicht ebenso an dem einen wie an dem andern gelegen sein, sondern ihr liegt zunächst und vor Allem das sittlich Normale oder Gute am Herzen. Aus diesem leitet sich dann von selbst auch der Begriff des Bösen ab, als absoluter Widerspruch gegen das sittlich Gute; nicht aus dem Bösen leitet sich der Begriff des sittlich Guten ab, sondern umgekehrt ist nur dieses ein ursprünglicher Begriff, der erfaßt werden kann auch ohne daß vorher der Begriff des Bösen gegeben ist. Zwar Lactantius sagt malum interpretamentum boni, und daß die gedachte Abgrenzung des Begriffs des Guten gegen das Böse dem ersteren eine neue größere Bestimmtheit verleiht, ist nicht zu bestreiten, aber der Begriff des Bösen ist schon insofern von dem des Guten schlechthin abhängig, als ich um zu wissen, was böse ist, zuvor einen Begriff davon haben muß, was gut ist. Wir werden daher für die Definition der Sittenlehre nicht beide Arten der Selbstbestimmung der Persönlichkeit als gleich wesentlich behandeln dürfen, andererseits freilich auch nicht in der Sittenlehre selbst, wozu Schleiermachers philosophische Ethik neigt, von dem Bösen absehen dürfen; aber dasselbe wird in ihren Erörterungen erst eine secundäre von dem Begriff des Guten abhängige Stellung einzunehmen haben. Empirisch freilich ist das Böse zusammen mit dem Guten,

Digitized by Google

wenigstens jetzt. Aber wie es nicht immer so muß gewesen sein, so wird es nicht immer so sein. Erwägt man nun, daß die persönliche Selbstbestimmung, um eine sittlich gute zu heißen, einer Norm entsprechen muß, durch welche die Willkühr und das Schwanken zwischen verschiedenen Möglichkeiten ausgeschlossen ist, so wird man dazu geleitet, daß das sittlich Gute, was auch sein Inhalt sei, etwas an sich hat, was allem Andern abgeht, nämlich die Kraft, schlechthin zu verbinden und für sich in Pflicht zu nehmen. Bei diesem Formalen der absoluten Verbindlichkeit des sittlich Guten ist Kant stehen geblieben, ohne über den Inhalt desselben Näheres auszusagen. Er nimmt an, das sittlich Gute sei von allem Anderen genugsam unterschieden durch die ihm und ihm allein zukommende Form der absoluten Verbindlichkeit, und das Erkenntnißprinzip alles Sittlichen und Unsittlichen liege eben darin, daß dem letzteren jene absolute Ursprünglichkeit abgeht. Subjektiv ausgedrückt heißt das: Gut ist der Wille, wenn er jene absolute Verbindlichkeit anerkennt; die gute Gesinnung besteht in der achtungsvollen Unterwerfung unter den kategorischen Imperativ. Allein es wird nicht genügen, bei diesem blos Formalen stehen zu bleiben, und die gute Gesinnung schon dadurch gesichert zu finden, daß die Achtung vor der absoluten Verbindlichkeit des Gesetzes in abstracto vorhanden ist. Denn wird von dem Inhalt des Gesetzes oder davon nichts gesagt, was absolut verbindlich sei, so käme es für die gute Gesinnung nur darauf an, daß es gewollt wird, als absolut verbindlich gedacht werde, — möchte es nun an sich auch nicht verbindlich, ja möchte es selbst böse sein. Die gute Absicht (intentio) wäre es allein, wodurch etwas den Stempel des Guten erhielte; da wäre selbst für den jesuitischen Grundsatz Raum. Also gut wird doch erst die Gesinnung heißen dürfen, die sich auch auf den rechten Inhalt richtet. Die Weisheit gehört wesentlich zur sittlich guten Gesinnung.

Anmerkung. Kant bei seiner Bestimmung des Begriffs des Sittlichen findet die Brücke nicht, die von dem nur formalen zum inhaltlichen Begriff überführt und dadurch erst präcis genug die Definition abschließt.

b. Das Inhaltliche nun, wodurch das sittlich Gute als solches constituirt wird, könnte man in dem Satz der philosophischen Ethik

Digitized by Google

Schleiermachers finden: Das Sittliche ist die Einigung von Vernunft und Natur, ein Satz, dem auch Rothe wesentlich zustimmt.[1]) Da Vernunft und Geist Abstrakta seien, die keine Sitte haben, (sondern Persönlichkeiten haben Sitte), so drückt Rothe Schleiermachers Gedanken so aus: „Das Sittliche ist das Zugeeignetsein der materiellen (irdischen) Natur an die menschliche Persönlichkeit als vollzogen durch die bestimmende Funktion der Persönlichkeit auf die Natur.“ Von dem Christlichen wird dabei noch abgesehen und bei dem Sittlichen im Allgemeinen stehen geblieben. Allein die Aneignung der Natur wie die Einigung von Vernunft und Natur kann in doppelter Weise geschehen, entweder so, daß die Natur, das Materielle, dem Geiste unterthan wird, oder umgekehrt, der Geist der Natur. Es gibt auch eine falsche Einigung von Geist und Natur. Man kann allerdings sagen: Die Vernunft als solche steht für das Gute ein, und ebenso, die Persönlichkeit im Unterschied von Individualität habe das Allgemeine in sich aufgenommen, sodaß eine abnorme Einigung von Natur und Vernunft oder Persönlichkeit schon von dem Begriff der letztern ausgeschlossen scheint. Allein der gewöhnliche Sprachgebrauch redet doch auch von Irrthümern der Vernunft und von böser Richtung der Persönlichkeit, sodaß mit keinem von beiden schon ausgedrückt ist, was das Gute sei, vielmehr dieses bleibt auch so noch blos vorausgesetzt. Wenn ferner Rothe sagt[2]), sittlich gut sei diejenige Selbstbestimmung der Persönlichkeit, die ihrem Begriffe gemäß sei, so ist eben das gerade die Frage, was ihr gemäß ist. Und sagte man, was ihrer Norm entspricht, so wäre, da auch die Natur ihr Gesetz und ihre Norm hat, erst noch zu sagen, was der charakteristische Inhalt der sittlichen Norm sei. Dazu kommt, daß die Einigung der Vernunft mit der Natur, selbst wenn diese Einigung Herrschaft des Geistes über die Natur bedeuten sollte, noch nicht das sittlich Gute überhaupt umspannt. Im Gegentheil ist das Primäre die innere Einigung, Harmonisirung der Kräfte des Geistes, also die normale Selbstgestaltung der Persönlichkeit, die Wohlgestaltung der Seele als der Kraft, die Natur außer uns wie den eigenen Leib in der richtigen Weise zu bilden. — Einen Schritt weiter

[1]) Theol. Ethik A. 2 § 102. A. 2. S. 427. vgl. § 87.

[2]) Ebendaselbst 431.

Digitized by Google

kommen wir vielleicht durch Beiziehung der Begriffe des Zweckes und des Werthes. Dem Willen ist, wie schon bemerkt, wesentlich, sich auf einen Zweck zu richten. Das, worauf er sich richtet, hat ihm einen Werth oder gilt ihm für ein Gut. Nun kann er unendlich Verschiedenes sich zum Zwecke setzen, immer wird er dem, womit er sich erfüllt, einen Werth beilegen, aber diese Werthe können nur endlicher, ja nur scheinbarer Art sein. Was nun blos diese Beschaffenheit hat, das ist noch nicht das sittlich Gute. Leben, Harmonie, Schönheit, Intelligenz oder Wissen hat ohne Zweifel einen Werth, aber von diesem Allen für sich kann nicht gesagt werden, daß es in sich absolut werthvoll sei, sondern dieses höchste Prädikat kommt nur dem sittlich Guten zu, und damit ist dasselbe von allem Anderen ausgesondert und über dasselbe erhoben. Das sittlich Gute ist noch nicht gedacht, wenn es nicht als das absolut Werthvolle allen anderen Existenzen gegenüber gedacht ist; ist es aber gedacht, so ist es auch in seiner einzigartigen heiligen Majestät gedacht. Werfen wir aber vorgreifend noch einen Blick von hier aus auf das Eigenthümliche der christlichen Sittenlehre, so ist zu sagen, das sittlich Gute ist dem Christen das Zugeeignetsein der ersten Schöpfung, der materiellen und psychischen, also auch der natürlichen Persönlichkeit durch die zweite Schöpfung oder durch das christliche Pneuma, durch Vermittlung der Selbstbestimmung des Ich. Zusammenfassend und das christlich Sittliche als das Vollkommene von allem Andern unterscheidend können wir also sagen: Die christliche Sittenlehre ist die Wissenschaft von dem absolut Werthvollen, welches formal durch die Selbstbestimmung der Persönlichkeit hindurch verwirklicht wird, inhaltlich aber als das Zugeeignetsein der natürlichen Persönlichkeit und mit ihr der ersten Schöpfung durch das göttliche Pneuma zu beschreiben ist.

Anmerkung 1. Die Beiziehung des Werthbegriffs könnte zu einer eudämonistischen Auffassung des Sittlichen zu führen scheinen; das wäre aber nur dann der Fall, wenn der Werth, um den es sich handelt, nur ein Werth wäre, weil er Genuß oder Befriedigung des Subjekts herbeiführte, aber solches Werthvolle hätte seinen Werth nicht in sich, sondern lediglich in seiner Beziehung zu Anderem, wie das Nützliche. Aber dann wäre das sittlich Gute nur endlichen nicht absoluten Werthes.

Anmerkung 2. Man könnte dem Obigen entgegenstellen, daß auch dem Erkennen oder Wissen nicht dürfe ein absoluter Werth abgesprochen werden. Aber

das kann nicht von jedem Erkennen gelten. Selbst ein Denken über Gott und göttliche Eigenschaften, wenn es nur wie über ein Objekt der Mathematik stattfindet, ist nicht absolut werthvoll, auch wenn es nicht, wie wahrscheinlich, falsche Sätze produzirt. Dagegen ein solches Erkennen, das mit Liebe geeint, Gott als das höchste und ursprüngliche Gut lebendig erkennt und so auch denkend zu Gott in Gegenbeziehung tritt, ist allerdings absolut werthvoll in sich und Selbstzweck. Jedoch solches Erkennen ist Weisheit, eine Tugend, also zum Ethischen selber gehörig, steht auch schon unter dem Typus der Selbstbestimmung, der Persönlichkeit. Und ähnlich verhält es sich auch mit der Religion. Wir dürfen zwar nicht das Ethische und die Religion identisch setzen, aber auch die Religion für sich hat absoluten Werth und ist Selbstzweck. Aber insofern sie das ist, ist auch sie eine Tugend, die Frömmigkeit, und wird von dem Begriff des Ethischen umfaßt.

§ 3. Verhältniß der theologischen oder christlichen Ethik zu der philosophischen.

Das Verhältniß zwischen der christlichen und philosophischen Ethik ist weder das des nothwendigen Gegensatzes oder Widerspruchs, noch das der Identität, sondern das des Unterschieds, der aber immer mehr sich auszugleichen bestimmt ist. Diese Ausgleichung schreitet in dem Maße fort, als die christliche Ethik alles zur ersten Schöpfung Gehörige sich aneignet, und je mehr die philosophische Ethik die Vernünftigkeit oder Wahrheit des Christenthums anerkennt, also christlich wird. Doch vollbringt sich diese Ausgleichung auf dem Wege der fortdauernden gesonderten Behandlung, welches Außereinander beider in Form des Kampfes zusammenstrebt. Die Ungleichheit beider, so lange sie währt, (wie die Gleichheit) ist theils formaler theils materieller Art. Sie weist aber auf den Unterschied zwischen natürlicher und christlicher Ethik zurück.

1. Das Verhältniß zwischen philosophischer und theologischer Ethik ist dasselbe wie das zwischen Philosophie und christlicher Theologie überhaupt, welches auch auf den tieferen und allgemeineren Unterschied der ersten und zweiten Schöpfung zurückweist. Als Erstes ist festzuhalten: Ihr Verhältniß ist nicht das eines ursprünglichen ansichseienden Widerspruchs. Zwar hat sich in der Kirche oft der Zweifel geregt, ob es eine Moralphilosophie, ein natürliches, nicht erst durch historische Offenbarung gewordenes sittliches Wissen geben könne, sei es um einer unvollkommenen, intellektuellen Ausstattung des Menschen willen, sei es um der Trübung durch die Sünde willen. Das Erstere spielt in dem

Digitized by Google

Socinianismus eine Rolle, der je ärmer seine Offenbarungslehre für die Dogmatik ausfällt, desto mehr unser sittliches Wissen auf Offenbarung zurückführt. Das Andere ist häufiger in Stimmen aus der Kirche zu vernehmen. Weniger zwar aus der katholischen Kirche, welche dagegen das natürliche Wissen zu Gunsten der Autorität der allein unfehlbaren Kirche zu beschränken geneigt ist, wozu noch kommt, daß ihr Begriff der christlichen Sittlichkeit mit dem natürlich Sittlichen in Collision kommt. Beides, die Autorität der Kirche und die Lehre von einer doppelten Sittlichkeit, konnte in der evangelischen Kirche nicht wirken, dagegen hier war es die Lehre von der natürlichen Sündhaftigkeit und Verfinsterung der Vernunft, die durch ihre Spannung zu ähnlichem Resultat, also dazu führen konnte, daß dem natürlichen Menschen ein wahres sittliches Wissen abzusprechen sei. Allein geht man in dieser Hinsicht zu weit, so läuft man Gefahr, die Sünde zu entschuldigen und den Uebergang zu Reue und Buße zu erschweren, denn der Grad der Schuld hängt von dem Maße der sittlichen Erkenntniß ab, gegen die das Böse einen Widerspruch bildet. (Luc. 12, 47. 48.) Gäbe es überhaupt für den natürlichen Menschen kein Wissen von Pflicht, wie dem Thier solches Wissen abgeht, so könnte auch nicht nachträglich von Außen durch die Autorität der Kirche oder durch Offenbarung ein sittliches Wissen in ihm gepflanzt werden. Er könnte über sittliche Forderungen unterrichtet werden, aber daß dieses für ihn schlechthin verbindlich oder Pflicht sei, kann er nur wissen, wenn ihm wenigstens das natürliche Wissen beiwohnt, daß er, was gut ist oder von Gott, dem obersten Quell aller sittlichen Norm, stammt, zu thun, das Gegentheil zu meiden habe. Doch das Wichtigste ist, daß bei Leugnung alles natürlichen sittlichen Wissens der Uebergang zum christlichen Glauben nur auf dem Wege sittlicher Willkühr gemacht werden könnte. Die Verwerfung der Erlösung wäre entschuldbar, ja naturgemäß, wenn es keine solche Erkenntniß des Guten und Bösen gäbe, wodurch die Nothwendigkeit der Erlösung und die Pflicht erkannt werden kann, bei ihr die Hülfe zu suchen. Da aber Röm. 2, 13 ff. Joh. 1, 5. 5, 38 selbst im gefallenen Menschen das Licht des Gewissens noch anerkannt wird, und da andererseits einleuchtend genug ist, daß Wissen und Thun des Guten zwei sehr verschiedene Dinge sind, und

Digitized by Google

selbst durch höhere sittliche Erkenntniß die Erlösungsbedürftigkeit noch nicht aufgehoben, sondern nur das Bewußtsein derselben gesteigert wird, so verstummten immer wieder in der Kirche die Bedenken gegen die Möglichkeit einer philosophischen Moral, wie es denn auch ein nicht zu rechtfertigender Verlust für die sittliche Erkenntniß wäre, wenn alle ethischen Arbeiten, Gedanken und Werke der Alten, eines Platon, Aristoteles, der Stoa, Ciceros, Senecas, Marc Aurels für Nichts geachtet werden wollten. Schon Melanchthon hat daher eine philosophia moralis geschrieben.

2. Seitdem die Philosophie sich zur Selbstständigkeit erhoben hat, ist aber auch von ihr her nicht selten behauptet worden, zwischen philosophischer und christlicher Ethik finde ein unauflöslicher Widerspruch statt, und der christlichen dürfe keine besondere Stelle verbleiben. Es braucht hier nicht einmal an solche gedacht zu werden, welche, wie die Materialisten, einer Ethik des Egoismus das Wort reden, es gibt auch andere, welche sagen: Für die christliche Ethik sei Historisches wesentlich, aber das verdamme sie im voraus zu einer unwissenschaftlichen Form; die christliche Lehre schädige die sittliche Autonomie und Freiheit, weil sie die sittlichen Gebote als Gebote Gottes aufstelle, wodurch der Gehorsam gegen sie zum Herrendienst und das Motiv für die sittliche Handlung verfälscht werde durch Furcht vor Gott oder den Blick auf jenseitige Belohnung; endlich werde durch die Lehre von der Gnade die menschliche Freiheit verletzt. Aber diese Einwürfe, welche alle in einer falschen Auffassung des Christenthums wurzeln, würden gegen alle Verbindung zwischen Ethik und Religion mithin dafür sprechen, daß die Tugend der Frömmigkeit auszuschließen, also die Ethik zu verstümmeln sei. Die genannten Einwürfe sind besonders in der Kant'schen Philosophie zu Hause, die aber ihrerseits über einen Widerspruch mit sich selbst nicht hinauskommt; denn wenn der Widerspruch zwischen der sittlichen Idee und der Wirklichkeit ein ewiger unüberwindlicher ist, so führt das folgerichtig zu einem Zweifel an dem Rechte und der absoluten Verbindlichkeit solcher kraftlosen, ohnmächtigen Idee. Daher zeigte sich in der Folgezeit, die sich dem Empirismus und den Naturwissenschaften in die Arme warf, der Anthropologismus, der, weil er kein ethisches Absolutes als seiend, als die Urmacht über Alles

Digitized by Google

anerkennt, sondern die Gottesidee aufgibt, nur bedingtes endliches Sein übrigbehält, alle absolut verbindliche Gesetzgebung verwirft, mithin über blose Willkühr und Eudämonismus nicht hinauskommt, damit aber selbst das menschliche Wesen schädigt. Denn die Kraft und Hut des Vernunftwesens unserer Natur liegt in Gott.

3. Diesen beiden Annahmen eines wesentlichen Widerspruchs zwischen christlicher und zwischen natürlicher oder philosophischer Moral stimmt das Christenthum nicht zu, im Gegentheil erkennt es eine gewisse Verwandtschaft der letzteren mit sich an, was schon in dem Satze liegt, das Gesetz ist ein Pädagog, Erzieher zu Christus. Die erste Schöpfung, obwohl durch Sünde entstellt, ist doch Gegenstand göttlicher Erhaltung und bildet für die zweite die Basis oder Voraussetzung, die Verkehrung ist an ihr, sie ist aber nicht zu ihrer Substanz geworden, die Substanz der Welt ist metaphysisch gut geblieben. Die Verwandtschaft zeigt sich in materialer und formaler Beziehung. Das christlich Sittliche bedarf wie das natürliche eines zu behandelnden Stoffes als Inhaltes seiner Handlungen, auch für die christliche Sittlichkeit gibt es keine andere etwa rein spirituale Welt, sondern nur die eine und selbige, die Welt der ersten Schöpfung. Die Pflichten des Geistes gegen sich selbst und den Leib bleiben auch in der christlichen Sittenlehre gültig. Die Ehe, Familie, bürgerliche und staatliche Gemeinschaft hatten eine Stelle schon vor dem Christenthum, ihrem Wesen wohnt eine innere Logik bei, welche das ihnen Förderliche bejaht, das Gegentheil verwirft; und verbindet sich mit der Erkenntniß des inneren Wesens all dieser Größen ein sittliches Bewußtsein, so haben wir ein immer mehr sich bereicherndes Sittengesetz, welches anzuerkennen auch das Christenthum nicht umhin kann. Zu dieser materialen Gleichheit kommt noch die formale. Die natürliche Moral wie die christliche muß die Vernunftkräfte, Denken und Wollen, in Bewegung setzen. Es ist die Selbstbestimmung der Persönlichkeit, wie beide anerkennen müssen, unerläßlich, wenn etwas soll in das Gebiet des Sittlichen, sei es auch nur im weiteren Sinne fallen.

4. Gleichwohl ist zu lehren, daß ebensowenig als ein wesentlicher Widerspruch eine unmittelbare Identität zwischen natürlicher oder philosophischer Ethik und zwischen christlicher stattfindet. Die Bearbei-

Digitized by Google

tungen der Ethik von philosophischer und theologischer Seite zeigen in der That immer noch große Unterschiede. Als ihren Grundstoff pflegt die theologische Ethik die innere Ethik anzusehen, die sich mit der Einzelpersönlichkeit beschäftigt[1]), sie betrachtet die innere Heilung, Reinigung, Erstarkung derselben besonders in der religiösen Sphäre, wobei denn auch die Asketik, die bei der philosophischen Ethik ganz zu fehlen pflegt, eine wichtige Stelle einnimmt. Die philosophische Ethik pflegt sich mehr der Weltseite des Ethischen, dem Werk, den socialen Verhältnissen, höchstens auch noch der Betrachtung des sittlichen Verhaltens zu sich selbst zuzuwenden. Soweit die Einzelpersönlichkeit ins Auge gefaßt wird, wird die religiöse Anlage des sittlichen Wesens menschlicher Natur, überhaupt die sittliche Zuwendung zu Gott von der philosophischen Ethik weniger beachtet; um so mehr dagegen wird auf die natürlich sittliche Kraft, die Selbstgesetzgebung und Vollziehung des Gesetzes, das Gewicht gelegt. Das Erkenntnißprinzip der Ethik ist hier gewöhnlich die natürliche Vernunft, wie sie als überall wesentlich gleich vorausgesetzt wird. Sie fordert für ihre Schüler nicht erst das Durchlaufen eines sittlich religiösen Prozesses, sondern wendet sich ohne weiteres, Verständniß und Zustimmung voraussetzend, an die allgemeine vernünftige Anlage. Es hängt damit zusammen, daß die Philosophie es mit dem Bösen leichter zu nehmen pflegt, daher auch mit der Versöhnung. Man kann daher in dieser Hinsicht sagen, daß die theologische Ethik der philosophischen das sittliche Gewissen schärft, für sie die Stelle der Asketik einnimmt, wie man umgekehrt sagen kann, die philosophische Ethik schärfe der theologischen das logische Gewissen. Beide stützen sich gegenseitig durch ihr Nebeneinander. — Auch die Natur der Sache verwehrt aber die unmittelbare Identification der theologischen und philosophischen Ethik, obwohl sie von beiden Seiten versucht worden ist; von philosophischer Seite hat man gesagt, der ethische Inhalt sei derselbe, wie es ja nur ein und dasselbe Sittliche gäbe; sehe man ab von der Breite und Fülle historischer Zuthat in der theologischen Ethik, streife man diese Positivität, die nur zur Darstellungsform des Christlichen gehöre, ab, so zeige sich: der übrigbleibende ethische Kern der theologischen sei derselbe, der auch der

[1]) Vgl. Frank. System der christl. Sittlichkeit. I. § 5, S. 49 ff.

Digitized by Google

philosophischen eigen, nur daß diese an strengere wissenschaftliche Form sich halte. Allein was die Strenge der wissenschaftlichen Forderung anlangt, so wird die theologische Ethik, wenn sie sich auf sich selbst besinnt, nicht hinter der philosophischen dürfen zurückbleiben wollen, was mit besonderer Kraft Rothe's theologische Ethik Ausgabe 2 darthut. Was sodann das Historische im Christenthum betrifft, so ist dieses für dasselbe nicht blos müßige, gelehrte Zuthat oder Darstellungsform, hat auch nicht blos die Bedeutung äußerer Autorität, sondern ist selber von ideeller und realer ethischer Bedeutung, ist ein wesentliches Moment der Verwirklichung des Ethischen in der Menschheit, so vor Allem die Person des ethischen Mittlers. Eine Ethik, die ihr System abschlösse ohne Christus, hätte auch nicht mehr den Kern dessen, was im Christenthum als Ethik gelten will, bewahrt. Gleichwohl haben nicht blos Philosophen, sondern auch Theologen eine wesentliche Identität von christlicher und philosophischer oder auch natürlicher Moral angenommen; im vorigen Jahrhundert war die Rede beliebt: Es sei eigentlich nur Streit über das Dogmatische, im Ethischen sei Aufklärung und christliche Theologie wesentlich eins, wollen doch beide die wahre Humanität vertreten. Es ist zuzugestehen, daß das Ethische des Christenthums in gewisser Beziehung faßlicher ist als das Dogmatische, ansprechender für die allgemeine Vernunft, der, was löblich ist und wohllautet, zusagt, und wofür es im natürlichen Menschen eine innere Billigung gibt. Auch ist endlich der christliche Glaube sich bewußt, die wahre universale Vernunft zu vertreten. Gleichwohl kann nicht zugegeben werden, daß die natürliche Moral mit der christlichen gleich sei. Der wichtigste Unterschied ist, daß die erstere über das Sollen, die sittliche Forderung nicht wesentlich hinauskommt; das Christenthum behauptet, das reale kräftige Tugendprinzip in sich zu tragen und hat in einer vielhundertjährigen Geschichte dies bewiesen, in welcher es eine Neugeburt der Menschheit theils bewirkt theils begonnen hat. Die christliche Ethik lebt von dem göttlichen Pneuma, dem Prinzip der zweiten vollendenden Schöpfung; ebenso erschließt aber auch das Christenthum dem Glauben eine reine höhere Welt der Gemeinschaft, das Gottesreich, in welchem himmlische Kräfte sich der creatürlichen Welt einverleibt haben. Das hat um so mehr Bedeutung, als die christliche

Digitized by Google

Ethik das Reich Gottes aus fortgehender Ueberwindung der Sünde, der Schuld und des Irrthums hervorgehen läßt und es ernst mit dem Kampfe wider sie nimmt, während die philosophische Betrachtung von dieser Nachtseite des menschlichen Lebens abzusehen liebt, dadurch aber in einem abstrakten und unwahren Gebiet sich zu bewegen pflegt. Diese der christlichen Ethik wesentliche Beziehung auf die Sünde bringt es mit sich, daß die Erlösung, die historische Person des ethischen Mittlers, ein integrirender Faktor christlicher Ethik ist; erst die zur Christusliebe gewordene Gottesliebe ist die wahre christliche Liebe. Dieses Historische ist allerdings ein Neues, nicht durch apriorisches Denken zu Ersetzendes, aber darum doch nicht ein nur Zufälliges, äußerlich Empirisches, und dem vernünftigen Wesen Unzugängliches. Denn vielmehr für die Vernunft ist das Christenthum da, an sie wendet es sich; die innere Erfahrung, die der Glaube hat, ist mit Bewußtsein der inneren Wahrheit bekleidet. Das neue Historische, wie es nicht widervernünftig ist, muß auch nicht außervernünftig sein, für den Glauben ist es die ewige und bleibende Offenbarung ewiger Wahrheit und Realität. Aber allerdings nur durch ein religiöses Verhalten ist diese Einigung des natürlichen Menschen mit dem Christenthum möglich. Durch die Hingebung des Glaubens findet eine Assimilation des christlichen Inhaltes durch die Vernunft statt, die für ihn geschaffen ist. Die Vernunft wird durch den Glauben nicht sistirt, sondern erlöst von Irrthum und Sünde und der Vollendung zugeführt. Derselbe Paulus, welcher sagt, daß das Evangelium den Juden ein Aergerniß, den nach Weisheit fragenden Hellenen eine Thorheit sei, fügt hinzu, aber an sich selbst sei es eine göttliche Thorheit, die weiser als die Menschen, ja göttliche Kraft und göttliche Weisheit sei.[1])

5. Und nun können wir zusammenfassend das Verhältniß der christlichen Ethik zur natürlichen Moral, sowie zur philosophischen Ethik genau bestimmen. Das erstere anlangend kann eine Identität in keinem Fall behauptet werden; das hieße die zweite Schöpfung auf die erste zurückführen wollen, was nicht einmal zulässig ist, wenn von der in die letztere eingedrungenen Macht der Sünde dürfte abgesehen werden. Damit wird aber dem natürlichen Menschen nicht alle wahre Erkenntniß

[1]) Vgl. hierzu m. System der christl. Glaubenslehre, die Pisteologie, I, S. 16—172.

des Sittlichen abgesprochen, und wenn nun im Glauben das Christliche aufgenommen ist, von welchem das Vernunftwesen des Menschen ebensogut eine innere Gewißheit erhält, wie ihm eine solche in Bezug auf das natürliche sittliche Wissen beiwohnt (denn ohne das Christliche würde vielmehr das allgemeine menschliche Wissen vom Sittlichen wankend werden, da die sittliche Bestimmung ohne Möglichkeit der Verwirklichung ein leerer Schein bliebe) so kann das natürliche und das erworbene christliche Wissen von Sittlichem sehr wohl für die christlichen Ethiker in eine Einheit zusammengehen. Weil es aber nicht nothwendig ist, daß das Natürliche und Sittliche, wie unterschieden auch, ewig außer einander oder gar wider einander bleiben, so folgt auch zweitens für das Verhältniß christlicher Ethik zur philosophischen, daß sie nicht müssen wider einander sein. Wie es keine Nothwendigkeit gibt, daß die theologische Ethik unwissenschaftlich sei oder blind gegen die erste Schöpfung, so ist auch keine Nothwendigkeit vorhanden, daß die Philosophie irreligiös oder wenigstens außerchristlich sei und bleibe. Es ist Ziel des Christenthums, die erste und die zweite Schöpfung zu gegenseitig anerkennender Verständigung zu bringen. Damit ist ausgesagt, daß die theologische Ethik auch wahrhaft Wissenschaft zu werden bestrebt sein muß, und daß die philosophische Ethik ihre Vollkommenheit dadurch erstreben kann, daß sie christlich werden und dadurch das ganze ethische Gebiet umfassen will.

Wenn Neuere eine natürliche Theologie verwerfen, entweder weil durch sie die christliche Glaubenslehre verunreinigt werde oder weil es keine gebe, so müssen dieselben folgerichtig auch jede natürliche Ethik aus einem der beiden genannten Gründe verwerfen. Aber jede sittliche Erkenntniß dem natürlichen Menschen absprechen, ist der Erfahrung wie der biblischen Lehre entgegen; da fehlt es auch an jedem Anknüpfungspunkt für ein von außen her mitzutheilendes Wissen, namentlich eine Offenbarung würde ihr Ziel nicht erreichen können; doch eben deshalb ist diese Ansicht selten zu vernehmen, häufiger dagegen ist die Meinung, daß die natürliche und die christliche Sittenlehre zwei unvereinbare Größen seien. Allein das Christenthum macht darauf Anspruch, alle ethische Wahrheit, wo irgend sie sich finde, als zu sich gehörig anzusehen.

Digitized by Google

Derselbe Logos, der in Christus erschien, ist auch das Prinzip der ersten Schöpfung, kann daher keinen Widerspruch mit dem christlichen Inhalt bilden. Allerdings ist in die erste Schöpfung Abnormität eingedrungen, und dadurch ein Widerspruch mit dem christlich Sittlichen, aber auch dem in Abnormität eingewöhnten Menschen wohnt noch ein geheimes, das heißt erweckbares, ethisches Wissen bei, das diese Abnormität richtet und das für sich herausgesetzt werden kann. Ohnehin kann die christliche Sittenlehre, indem sie auch das natürliche sittliche Wissen sich einverleibt, von dem eingedrungenen Krankhaften dasselbe reinigen, ohne daß dieser Einfluß von der natürlichen Vernunft müßte als fremdartige Satzung empfunden werden. Ist nun die erste Schöpfung Eigenthum der christlichen wie der allgemein philosophischen Ethik, ohne daß deßhalb beide in Widerspruch mit einander müßten versetzt werden, so muß auch möglich sein (was z. B. Schleiermacher ausgeführt hat), daß Einer und Derselbe eine christliche Ethik und eine philosophische gebe, welch letztere sich auf das natürliche sittliche Wissen der Vernunft beschränkt. Man kann nun freilich sagen, die Vernunft, auf die man oft als auf eine feste, überall sich gleiche Größe beruft, sei vielmehr etwas sehr Wandelbares, der Geschichte und dem Werden Unterworfenes, und zu dieser Geschichte gehöre wesentlich auch der Einfluß des Christenthums, sodaß der Unterschied zwischen der christlichen Ethik und der der natürlichen Vernunft ein fließender zu werden drohe. Allein daß das christlich Sittliche sich durch Erlösung von Sünde und Schuld hindurch vermittelt, das bildet einen wesentlichen, nicht zu verwischenden Unterschied zwischen der Ethik der natürlichen Vernunft und der christlichen, womit aber nicht geleugnet ist, daß die Aufgabe der ersteren bleibt, christlich zu werden; wie auf der anderen Seite die christliche Ethik von sich zu fordern hat, daß sie streng wissenschaftlich, also zugleich Ausdruck des philosophischen Geistes sei. Die philosophische Ethik kann christlich werden, denn der Philosoph kann als vernünftig erkennen, sich dem religiös-sittlichen Prozeß, den das Christenthum verlangt, zu unterwerfen. Ebenso aber kann die christliche Ethik philosophische Form annehmen, denn durch Aufnahme des Christenthums gibt der Christ nichts von seinem Vernunftwesen auf, sondern im Gegentheil befruchtet und bereichert er dasselbe. Als das Ziel ist also allerdings die Ver-

Digitized by Google

einigung der christlichen und der philosophischen Ethik zu bezeichnen; aber der Weg zu dieser Einigung ist lang und die Erreichung dieses Zieles nichts Geringeres als das Ganze der Weltgeschichte. Wir stehen noch in der Mitte dieses Prozesses, und da ist es gerathen, die Differenzen nicht zu verdecken und nicht zu übereilen, damit die Einigung eine wahre und dauernde werde. Damit ist gegeben, zwar nicht daß die theologische Ethik bis zur Erreichung jenes Zieles auf die Strenge des wissenschaftlichen oder speculativen Charakters verzichte, wohl aber ein selbstständiges Nebeneinander beider, solange die philosophische Ethik dasselbe nöthig macht und fordert. Dazu kommt, solange noch eine Pädagogik auf Christus nothwendig ist, wird auch die philosophische Ethik vom christlichen Standpunkt aus eine Stelle haben; sie vertritt wenigstens das Gesetz, soweit Wahrheit in ihr ist. Die theologische Ethik hat der philosophischen willig alle Freiheit der Bewegung zu lassen unbeschadet des Anspruchs, daß im Christenthum die absolute sittliche Wahrheit gegeben sei; nur eine freie, innere Zustimmung hat sittlichen Werth. Die philosophische Ethik kann auch die einen Erlöser weissagende menschliche Natur ansprechen, wenn sie gleich keine Prophetin wird, und so kann sie dem Christenthum zuzuführen dienen, wie sie denn dem allgemein menschlichen Bewußtsein zugänglich ist. Die Fortschritte solcher philosophischen Ethik sind daher auch als Vortheile für die christliche Wissenschaft von der sich selbst verstehenden Theologie anzusehen. Andererseits darf die theologische Ethik auch nicht der natürlichen sittlichen Erkenntniß widersprechen; diese bildet ihrerseits auch eine Controlle gegen mögliche falsche Auffassungen des Christlichen. Indem nun beide ein solches freies selbstständiges Verhältniß zu einander pflegen, so kann der Bund zwischen der ersten Schöpfung mit ihren Anlagen und ihrer empfänglichen Bedürftigkeit und zwischen der zweiten mit ihrer Lebens- und Liebesfülle beiderseits aufrichtig und fest werden.

Das Auseinander beider bringt Kampf mit sich, denn der außerchristlichen Vernunft fehlt noch das Christliche, dem sie sich widersetzt, da der Mensch auf jeder Stufe seine geistige Welt als ein Ganzes zu behandeln geneigt ist, und da ist die Aufgabe der christlichen Wissenschaft, zu zeigen, daß der Mangel an dem Christlichen ein Mangel der

Digitized by Google

Philosophie selber sei, und diese sich ohne das Christenthum nicht zu einem vollkommenen Ganzen abzuschließen vermöge. Auf der andern Seite ist auch die von dem Christenthum schon ergriffene Vernunft noch nicht so vollkommen nach allen Seiten sofort ausgebildet, daß nicht die allgemein menschliche Vernunft noch ein theilweises Recht gegen sie haben könnte. Doch gerade im Kampf vollbringt sich, wenn die Liebe zur Wahrheit nicht fehlt, die Annäherung und Verständigung. Diese schreitet theologischerseits durch immer vollständigere Besitzergreifung von Allem, was ihr zukommt, also der ganzen Welt der ersten Schöpfung, fort in steter Regeneration ihrer selbst, und in dieser Arbeit hat die Theologie einen der wichtigsten Hebel und der wirksamsten, wenn auch oft unbequemen Bundesgenossen an der philosophischen Ethik und dem Widerspruch, den diese jeder unvollkommenen wissenschaftlichen Gestalt entgegenhalten kann.

Anmerkung. Rothe unterscheidet philosophische und theologische Ethik so: für die philosophische sei das δός μοι ποῦ στῶ die Thatsache des menschlichen Selbsturtheils cogito ergo sum; da nun der Mensch Mikrokosmos sei, so seien an sich in dem Menschen alle Gedanken beschlossen und die Aufgabe sei, die Thatsache des Sichdenkens zum alles umfassenden Begriffssystem zu entfalten. Dagegen die theologische Ethik habe zum Ausgangspunkt das Gottesbewußtsein oder das Ich als religiöses und fordere, daß dasselbe in Klarheit über sich selbst sich von Gott bestimmt wisse, von dessen Idee aus es nun operire. — Allein auch der Philosoph wird vom Gottesbewußtsein ausgehen können, so gewiß als Religion zum vernünftigen Wesen des Menschen überhaupt, also auch des Philosophen gehört. Das zeigen auch außer Spinoza philosophische Beispiele; aber wenn es geschieht, so wird darum doch das Produkt noch nicht christliche Ethik werden, umgekehrt eine christliche Ethik wird an sich ausgehen können vom Selbstbewußtsein, und wenn dieses christlich bestimmt ist, ein System construiren können, das wirklich theologisches, nach Rothe aber philosophisches heißen müßte. Wir sagen also vielmehr, zwar auch die Philosophie kann das allgemeine Gottesbewußtsein, das der Vernunft beiwohnt, verwerthen und, was sie freilich gewöhnlich nicht thut, eine religiöse Ethik produziren. Aber christliche oder theologische Ethik ist durch das allgemeine Gottesbewußtsein noch nicht möglich, sondern erst durch das christlich bestimmte. Es ist erst die christliche Gottesidee, von der als seiner Voraussetzung ein christliches System der Ethik seinen Ausgangspunkt nehmen kann. Diese Gottesidee ist erst im Christenthum erschlossen, weil die heilige Liebe, die die christliche Gottesidee constituirt, erst durch die That der Liebe wahrhaft offenbar wird, das Innewerden Gottes als der Liebe aber ist der Glaube. Dieser ist, obwohl alle für ihn bestimmt sind,

Digitized by Google

nicht Jedermanns Ding: Geht auch der Philosoph darauf ein, so verliert er nichts von dem Seinen, erweitert aber seinen Gesichtskreis und bereichert sein geistiges Eigenthum, denn auch das Evangelium kann und will Eigenthum des vernünftigen Geistes werden, obwohl nur durch einen Prozeß ethischer Art. Geht der Philosoph auf den Glauben nicht ein, so hat er allerdings nur sein natürliches Ich und das allgemeine Gottesbewußtsein; niemand kann ihm wehren zu sehen, wie weit er damit kommt. Aber auch er hat kein Recht zu sagen, nur seine Weisheit sei philosophisch, und es gebe keine christliche Philosophie. Eine solche Behauptung würde, wie z. B. H. Ritters berühmtes Werk über die christliche Philosophie zeigt, das eigene Gebiet der Philosophie unwillkürlich beschränken und entleeren. Daher bleiben wir dabei: philosophische und christliche Ethik sind nicht durch ihre Form wesentlich verschieden, denn in beiden kann sie spekulativ sein, auch nicht durch ihren Inhalt an sich, als wäre der Philosoph nothwendig Nichtchrist, sondern nur die empirische Beschaffenheit der Philosophie einer gegebenen Zeit macht die Trennung beider nothwendig. So lange sie aber getrennt sind, ist für beide ein Doppeltes möglich, entweder auszugehen vom menschlichen Selbstbewußtsein (die philosophische von dem allgemein menschlichen, die christliche von dem christlich bestimmten) oder aber von der Gottesidee, der allgemeinen oder der christlich bestimmten.

Anmerkung des Herausgebers. An dieser Stelle pflegte der Verfasser in den Vorlesungen eine Uebersicht über die Geschichte der Ethik zu geben, die er aber in dem Diktat, das für den Druck bestimmt ist, weggelassen hat. Litteratur zur Geschichte der Ethik: Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Neander, Ueber das Verhältniß der hellenischen Ethik zur christlichen. (Wissensch. Abh. ed. Jacobi.) Geschichte der christlichen Ethik. 1864. A. de Wette, Sittenlehre. Bd. 2, Abth. 2, Lehrbuch der christlichen Sittenlehre. 1833. Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie. 1823. L. v. Henning, Die Principien der Ethik in historischer Entwicklung. 1825. Wuttke, Handbuch der christlichen Sittenlehre. 1861. Bd. 1. S. 21—299. Wehrenpfennig, Die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen. 1856. Maurice, Moral and Metaphysical Philosophy, Vol. I. Ancient. Philosophy. 1850. Ritter, Geschichte der Philosophie. Zeller, Philosophie der Griechen. Erdmann, Geschichte der Philosophie. Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie. Max Müller, Essays. Bd. 2. 1869. Strümpell, Geschichte der griechischen Philosophie. 2. Abth.: Die praktische Philosophie. Fichte d. J., System der Ethik. 1850. 51. Bd. 1 giebt Geschichte. P. Janet, histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes. James Makintosh, Dissertation on the progress of ethical philosophy. new ed. 1863. W. Whewell, Lecture on the history of moral philosophy. 1862. Feuerlein, Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen. 2 Th. 1856. 59. Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. 2 Bde. Ziegler, Geschichte der Ethik. Bd. 1. 1882. Vorländer, Geschichte der philosophischen Moral-, Rechts- und Staatslehre der Franzosen und Engländer. Cuno Fischer, Geschichte

Digitized by Google

der neueren Philosophie. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. 2 Bde. 1878. 80. Jodl, Geschichte der Ethik der neueren Philosophie. 1882. Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. 1878. Harms, Philosophie seit Kant. Die Formen der Ethik. 1878. E. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. Geschichte des Pessimismus. 1884. J. A. Dorner, Art. Ethik in der Herzog'schen Realencyklopädie.

Gottfried Arnold, Erste Liebe, d. i. wahre Abbildung der ersten Christen. 1696. Vgl. Neander's Denkwürdigkeiten. 1823 ff. Jean Barbeyrat, Traité de la morale des Pères de l'église. 1712. Ceillier, Apologie de la morale des Pères. 1718. Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu. 4 Bde. 1799—1823. Geschichte der Lehre von der Sittlichkeit der Schauspiele, vom Eid, Gebet, Gewissen. Marheinecke, Allg. Geschichte der Moral in den der Reformation vorangehenden Zeiten. Feuerlein, Die Sittenlehre des Christenthums in ihren geschichtlichen Hauptformen. 1855. Alex. Schweizer, Geschichte der reformirten Ethik. Studien und Kritiken. 1850. Gaß, Zur Geschichte der Ethik in Brieger's Zeitschr. I, II. Optimismus und Pessimismus. 1876. Die Mystik des Nicol. Cabasilas. Geschichte der christlichen Ethik. I. 1881. Bestmann, Geschichte der christlichen Sitte. Niebner in seiner Kirchengeschichte § 81. 106. 120—126. 150. 179. 193. Von der Reformation an 213. 249. 251. 254. Auch Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte ed. Weingarten.

Monographieen: Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie Bd. 1, das klassische Alterthum darstellend. Jul. Walter, Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie. Zeller, Vorträge und Abhandlungen, Bd. 1. (Pythagoras, Der Platonische Staat.) Blaß, Die attische Beredsamkeit. 1868. Ueber Heraklit: Bernays Heraclitea. Heraklitische Studien im Rheinischen Museum. N. F. VII, 90—116. Lassalle, Die Philosophie Heraklit des Dunkeln von Ephesus. 1858. Schuster, Heraklit von Ephesus. Schleiermacher, Werke III, 2. Heyder, Ethices Pythagoreae vindiciae. Lortzing, Die ethischen Fragmente Demokrit's. Lübker, Die sophokleische Theologie und Ethik. Zur Ethik und Theologie des Euripides. Harpf, Die Ethik des Protagoras. 1884. Ueber Sokrates: Schleiermacher, III, 2, 287 f. Brandis, Rheinisches Museum I, 188, II, 85, ferner Luzac, Wiggers, Delbrück, Dissen, v. Lasaulx. Siebeck, Ueber Sokrates Verhältniß zur Sophistik. 1873. Ueber Plato: Schleiermacher's Uebersetzung mit Einleitungen. Ebenso Uebersetzung von Müller, mit Einleitungen von Steinhart. Köppen, Politik nach platonischen Grundsätzen. 1818. Rechtslehre. 1819. van Heusde, Initia philosoph. Platonicae. 1827—31. Platonische Studien von Bonitz. Carl F. Hermann, Vindiciarum Platonicarum Libelli Duo, Die historischen Elemente d. Platon. Staatsideals. 1849. Geschichte und System der platonischen Philosophie; ferner Susemihl, Munk, Krohn u. A. Baur, Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus. (Herausg. von Zeller: drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie. 1876). Stuhr,

Vom Staatsleben nach platonischen, aristotelischen und christlichen Grundsätzen. 1850. Kretzschmar, Der Kampf des Plato um religiöse und sittliche Principien des Staatslebens. 1852. Grundey, De Platonis principiis ethicis. 1865. Justi, Die ästhetischen Elemente in der platonischen Philosophie. 1860. v. Stein, Geschichte d. Platonismus. Michelis, die Philosophie Plato's. 2 Bde. Teichmüller, Die Reihenfolge der platonischen Dialoge. 1879. Wilbauer, Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Plato, Aristoteles. 1879. Aristoteles: Schleiermacher, Ueber die ethischen Werke d. Aristoteles W. III, 3, 306 f. Ueber die griechischen Scholien zur Nikom. Ethik III, 2, 309 f. Stahr, Aristotelia. Brandis, Ueber die Schicksale der Aristot. Bücher. Rhein. Mus. I, 236 f. Spengel, Ueber die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften. Abh. der bair. Akad. der Wissensch. 1841. Bd. 3. Bernays, Aristoteles' Politik übers. 1872. Biese, Die Philosophie des Aristoteles. Bonitz, Aristotelische Studien. Wörterbuch zu Aristoteles. Trendelenburg, Herbarts, Praktische Philosophie und die Ethik der Alten, in den Abhandlungen der Berliner Akad. 1856. Ferner historische Beiträge zur Philosophie Bd. 2. 3. (Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik. Bd. 3, S. 171 f. Zur Arist. Ethik Bd. 3, S. 399 f. Bd. 2, S. 352 f. Nothwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie. Bd. 2, S. 112 f.) Grant, The Ethiks of Aristoteles. Hartenstein, Historisch-philosophische Abhandlungen: Ueber den wissenschaftlichen Werth der Ethik des Aristoteles. S. 340 f. Matthies, Die platonische und die Aristot. Staatsidee. J. Lommatzsch, Quomodo Plato et Arist. religionis et reipublicae principia conjunxerint. 1863. Teichmüller, Aristotelische Forschungen. 2 Bde. 1867. 69. Die Einheit der Aristotelischen Eudämonie. Bulletin de la classe de sc. historique de l'Academie des sc. de Petersbourg. XVI. 1859. Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. 1879. (H. 3. Die praktische Vernunft bei Aristoteles). Ueberweg, Ueber das Aristotelische, Kantische, Herbartische Moralprincip. Fichte's Zeitschr. Bd. 24, 1854, S. 71 f. Eucken, Ueber die Methode und Grundlagen der Ethik d. Aristoteles. 1870. Bradley, Staatslehre des Aristoteles. Deutsch von Immelmann. 1884. Hildebrand, Die Stellung des Aristoteles zum Determinismus und Indeterminismus. 1884. Hatch, Moral-Philosophie of Aristotle. Bernays, Theophrast's Schrift über die Frömmigkeit. Ueber die Stoa: M. Heinze, Stoicorum de affectibus doctrina. 1861. Diehl, Zur Ethik des Stoikers Zeno. Programm 1877. Baur, Seneca und Paulus, das Verhältniß des Stoicismus zum Christenthum. (Herausg. von Zeller, drei Abhandlungen 2c., 1876.) Waldstein, Einfluß des Stoicismus auf die älteste christliche Lehrbildung, Studien und Kritiken. 1880. IV. Weygoldt, Philosophie d. Stoa. 1883. Ueber Epikur: Guyau, La morale d'Epicure. Gompertz, Neue Bruchstücke Epikur's, bes. über die Willensfrage. Akademie der Wissensch. Wien 1876, Nr. 5. Gizycki, Ueber das Leben und die Moralphilosophie des Epikur. 1880. Heinze, Eudämonismus in der griechischen Philosophie. 1883. Ueber Plutarch: Möller, Die Religion Plutarch's. 1881. O. Gréard, La morale de Plutarque.

Digitized by Google

Volckmann, Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chäronea. 2. Aufl. 1872. W. Mueller, Ethices Plotinianae lineamenta. 1867. Ueber Philo's Ethik: Wolff, Philos. Monatshefte Bd. XV. Alttest. Ethik: Oehler, Alttest. Theologie. 2. Aufl. 1882. Schultz, Alttest. Theologie. 2. Aufl. 1879. Jarrel, Old Testament Ethics. 2. A. 1883. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. 3 Bde. Keim, Rom und das Christenthum. ed. Ziegler. 1881.

Thoma, Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit des neuen Testaments. 1879. Ernesti, Die Ethik des Apostel Paulus. 3. Aufl. 1880. Weitzsäcker, Die Anfänge christlicher Sitte. Jahrb. f. deutsche Theol. 1876. H. 1. Zöckler, Kritische Geschichte der Askese. Ulhorn, Die Liebesthätigkeit. 2 Bde. Huber, Philosophie der Kirchenväter. Ueber Justin: Semisch. Engelhardt, Das Christenthum Justin des Märtyrers. 1878. Ueber Montanismus: Schwegler, Ritchl, Altkatholische K. A. 2. Belck 1883, Bonwetsch 1882. Redepenning, Origenes. Mehlhorn, Origenes' Lehre von der Freiheit in Brieger, Zeitschr. f. hist. Theol. II. Winter, Ethik des Clemens von Alexandrien. 1882. Förster, Ambrosius. 1884. Dorner, Augustin. S. 295 f. 308 f. 323 f. Reuter, Geschichte der Aufklärung im Mittelalter. Werner, Alcuin und sein Jahrhundert. Baur, Die christliche Kirche im Mittelalter. Plitt, d. h. Bernhard, Anschauungen vom christlichen Leben: in Niedner's Zeitschr. 1862. S. 194 f. Hase, Franz v. Assisi. Rémusat, Abälard. Braun, De P. Abaelardi Ethica. Deutsch, Abälard. Bittcher, Die Schriften, der philosophische Standpunkt und die Moral des P. Abälard. Zeitschr. f. historische Theologie. 1870. Werner, Thomas v. Aquin. Jourdain, La philosophie de Thomas. Rietter, Die Moral des h. Thomas. Baumann, Die Staatslehre des Thomas. 1873. Die klassische Moral des Katholicismus. Philos. Monatshefte. XV. S. 449 f. Ueber die Tugenden bei Th.: Neander in den wissensch. Abhandlungen, herausg. v. Jacobi. Ueber Dunscotus d. Art. von A. Dorner in Herzog's Realencyklopädie, A. 2. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Lechler, Wiclif. Preger, Geschichte der deutschen Mystik. Schwab, Joh. Gerson. Ueber Eckart, Lasson, Martensen. Engelhardt, Richard v. Sct. Victor und Joh. Ruysbroek. Liebner, Hugo v. Sct. Victor. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung. Bd. I. 2. A. 1882. Geschichte des Pietismus. 2 Bde. Luthardt, Ethik Luther's. Lommatzsch, Luther's Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt. Lobstein, Ethik Calvin's. Herrlinger, Die Theologie Melanchthons. Luthardt, Melanchthon's Arbeiten im Gebiet der Moral. 1884. Ueber Thomas Venatorius: Schwarz, Studien und Kritik. 1850. Ueber Lamb. Daneau, De Felice. 1882. Henke, Calixt. Ueber Geschichte des Pietismus vgl. Nippold, Studien und Kritiken. 1882. S. 347 f. Sachsse, Ursprung und Wesen des Pietismus. 1884.

Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie. V. Cousin, Histoire de la philosophie morale au 18 siècle. Leslie Stephen, History of English thought in the 18 Century. Hartung, Grundlinien einer Ethik des Jordano Bruno. 1879. Heinze, Sittenlehre des DesCartes. Sigwart, Spinoza's kurzer

Digitized by Google

Traktat von Gott, d. Menschen u. s. Glücks. 1870. Desgl. Avenarius, 1868. Ferner über Spinoza P. Schmidt, 1868. Camerer. Pollock, 1881. — Mayer, Th. Hobbes, Darstellung und Kritik s. philosophischen, staatsrechtlichen und kirchenpolitischen Lehren. 1883. Winter, Darlegung uud Kritik der Locke'schen Lehre vom empirischen Ursprung der sittlichen Grundsätze. 1884. Tagart, Locke's writings and philosophy. Cuno Fischer, F. Bacon und seine Nachfolger. 2. A. E. Pfleiderer, A. Geulinx als Hauptvertreter der Okkasionalistischen Metaphysik und Ethik. Göpfert, Geulinx ethisches System. 1883. E. Pfleiderer, Empirismus und Skepsis bei Hume. v. Gizycki, Die Ethik Hume's. 1878. Zimmermann, Ueber Hume's empirische Begründung der Moral. 1884. Lechler, Geschichte des englischen Deismus. Reuchlin, Port Royal. Ueber die Jesuiten: Pascal, Lettres à un Provincial. Perrault, Morale des Jesuites. 1667. 3 Bde. Crome, Pragmatische Geschichte der Mönchsorden. 1770. Bd. 9 u. 10. Ellendorf, Die Moral und Politik der Jesuiten. 1840. Gieseler, Kirchengeschichte Bd. 3 u. 5, 42 f. Semisch, Der Jesuitenorden. Steitz, Art. Jesuiten in Herzog's Realencyklopädie. Desgl. Wagenmann in der pädagogischen Encyklopädie von Palmer. Keller, Die Moraltheologie des Pater Gury. 1870. Harleß, Jesuitenspiegel. Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik. Fowler, Shaftsbury and Hutcheson. 1882. Ueber die schottische Schule auch Mc'Cosh, The Scottish Philosophy. 1875. v. Gizycki, Shaftsbury. Ueber Leibnitz, Trendelenburg, Beiträge 2 Bd. S. 188 f. Zimmermann, Das Rechtsprincip bei Leibnitz. 1852. Ferner über Leibnitz: Pichler, Die Theol. d. L. 1869. Caspari, 1870. E. Pfleiderer, 1870. Ueber s. Optimismus. Jellineck, 1872. Engler, 1883. Léon Ollé Laprune, la philos. de Malebranche. Rosenkranz, Diderot Leben und Werke. Ueber Voltaire, Strauß, Bungener. Zeller, Ueber das Kantische Moralprincip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprincipien. 1879. (Vorträge. 3 Bd. 1884. S. 156 f.) Meurer, Das Verhältniß der Kantischen und Schiller'schen Ethik. 1880. A. Dorner, Ueber die Principien der Kantischen Ethik. 1875. Lehmann über Kant's Principien der Ethik und Schopenhauer's Beurtheilung ders. 1880. Adamson, Ueber Kant's Philosophie, deutsch von Schaarschmidt. Cantoni, Em. Kant, Vol. II, La philosophia Pratica. Ueber Fichte: Harms, Abhandlungen zur systematischen Philosophie S. 277 f. Lasson, Fichte. Ueber Schleiermacher: Hartenstein, Die Principien der Schl. Philosophie. Ferner Schaller, Strauß, Weißenborn, Schenkel, Twesten, Einleitung zur philosophischen Ethik und „zur Erinnerung an Schl." 1869. Vorländer, Schl.'s Sittenlehre, ausführlich dargestellt und beurtheilt. 1851. Dilthey, Das Leben Schl. 1 Bd. Bender, Theologie Schl. 1878.

Neuere Ethiker: „Aus Kant's Schule gingen hervor: Die rationalistischen Ethiker Joh. Wilhelm und Carl Christian Erhard Schmid, 1795, Krug, Lehrbuch der christl. Sitte. Supernaturalist. Ethiker: Stäudlin, Ammon in 3 anecdotenreichen Bänden, 1823 f., und Vogel mit Hinneigung zu Jacobi. Gegner Kant's: Reinhard, Die christliche Moral. 5 Bde. 1788—1815, mit viel eth. Stoff

Digitized by Google

und gebildetem sittl. Urtheil, mit dem Wolff'schen Princip der Vollkommenheit. Andere: Flatt und Berger. Vertreter der Jacobi-Fries'schen Schule: De Wette, Sittenlehre. 4 Bde. 1819—23, Küster und Baumgarten-Crusius."

Aus Hegel's Schule, der in seiner Rechtsphilosophie zugleich die Ethik behandelt hatte, gingen hervor: „Daub, Christl. Moral. 3 Bde. 1840. 41. Marheineke, System der christl. Moral. 1847. Schon mehr Einfluß durch Schleiermacher zeigen: Wirth, System der Ethik. 2 Bde. 1841. Martensen, System der Moralphilosophie. 1841. H. Merz, System der christl. Sittenlehre in seiner Gestaltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatze zum Katholicismus. 1841."

„Zu Schleiermacher's Schule gehören: Rütenick, der eine populäre christl. Sittenlehre zusammengestellt hat, ed. 2, 1841; ferner Wyß, Vorlesungen über das höchste Gut. Gelzer, Die Religion im Leben oder die christl. Sittenlehre. 1839. Jäger, Die Grundbegriffe der christl. Sittenlehre. 1856, hat z. Thl. Richtiges gegen Schleiermacher bemerkt. — Nitzsch vereinigt Glaubens- und Sittenlehre in s. System vom biblischen, wie Sartorius, Die h. Liebe, 3. A., vom lutherischen Standpunkt aus. Auch Schwarz, Schleiermacher befreundet, hat 1821 die Evangelische Ethik unter dem Hauptbegriff des Reiches Gottes behandelt."

„Bruch, Lehrbuch der christl. Sittenlehre. 1829—32. — Von der Neander-schen Schule: Böhmer, System des christlichen Lebens nach s. Bejahung, Verneinung, Wiederherstellung wissensch. dargestellt. Den lutherischen Standpunkt vertreten neben Sartorius: Harleß, christl. Ethik, 1842, in gedrängter Sprache reicher Gedankengehalt, aber zu enge Grenzen gesteckt (die Freiheit wird nicht besonders behandelt; bei den objectiven Sphären nur der Gesichtspunkt der Heilsbewahrung). Hofmann, Schriftbeweis. II. 2, S. 263. Ethik sei Darstellung des Wesens des christl. Verhaltens. Also der Gesichtspunkt der Bethätigung. Das Werden der Gesinnung ist nicht behandelt, dagegen die Bethätigung des christl. Besitzes der Gesinnung in Tugenden und in den Gemeinschaften. [Die „theologische Ethik" von Hofmann ist 1878 herausg.] Wuttke, Handbuch der christl. Sittenlehre. 1861. 2 Bde, benutzt Rothe und Schleiermacher viel, ist aber nicht dankbar gegen sie. Vilmar, Moral ist gut in Zeichnung der Sünden und Laster sammt ihrer Verzweigung. Bernh. Wendt, Kirchliche Ethik vom Standpunkt der christl. Freiheit. Der Titel des 2. Theils: Das Reich Gottes und das Reich der Welt. 1865. Cullmann, Die christl. Ethik. 2 Bde. 1864, vom theosophischen Standpunkt aus. Alex. v. Oettingen, Moralstatistik, und als 2. Theil eine christliche Sittenlehre 1873. 3. A. 1882, als Entwurf einer Socialethik. Er beschäftigt sich mit dem wichtigen Probleme, wie sich die menschliche Freiheit mit der Statistik reime. Seine Lösung ist die, daß die Freiheit des Menschen von Natur in Abhängigkeit von dem Geschlecht stehe und daß die Macht der Sünde da überwiege, die einem gesetzmäßigen Verlauf unterworfen sei. Erst das Christenthum durchbreche das Naturgesetz der Sünde. Das Zusammenwirken der Gattung und der schwachen vorchristlichen Freiheit erkläre die statistische Regelmäßigkeit der Er-

scheinungen der Sünde auf dem natürlichen Gebiet. — Martensen, Die christliche Ethik Allgemeiner Theil. 3. A. (specieller Thl. individuelle und Socialethik) 1878 [vgl. m. Anzeige Jahrb. f. deutsche Theologie 1878]. Schmid, christl. Sittenlehre, ed. Heller, 1861, gehört zu den besten Werken; besonders die Grundlegung eingehend. Rothe, Theologische Ethik. 3 Bde. 1845—48. ed. 2. 1867. 2 Bde., (Holtzmann hat den beiden Bänden der neuen Bearbeitung den Rest nach der 1. Aufl. hinzugefügt), ist nach Schleiermacher der originellste Ethiker." — J. P. Lange, Grundriß der christl. Ethik. 1878. Hermann Weiß, Die christl. Idee des Guten. 1877. O. Pfleiderer, Grundriß der Glaubens- und Sittenlehre. 2. A. 1882. Heppe, Christl. Ethik, herausg. von Kuhnert. 1882. Beck, Vorlesungen über christl. Ethik. 1883. 2 Bde. ed. Lindenmeyer. Frank, System der christl. Sittlichkeit. Bd. 1. 1884.

„Philosophische neuere Ethiker: Stahl, Die Philosophie des Rechts in 2 Bden. 2. A. 1845, mit theologischer Begründung ohne genügende Principienlehre. Hartenstein, Ethische Wissenschaften (Herbartisch). 1844. Chalybäus, System der speculativen Ethik. 2 Bde. 1850. Nach einer Principienlehre oder Phänomenologie der Ethik Eudämonologie, Rechtslehre, religiöse Sittenlehre. Trendelenburg, Naturrecht auf d. Grund der Ethik. 1860. Fichte d. J., System d. Ethik. 2 Bde. Calderwood, Handbook of moral Philosophy. 1872. Ethics of Theism, a criticism and its vindication by Al. Leitch. Edinb. 1868." — Schuppe, Grundzüge d. Ethik. Seydel, Ethik oder Wissenschaft vom Sein Sollenden (Schüler von Weiße). 1874. Hartmann, Phänomenologie des sittl. Bewußtseins. 1879. Baumann, Handbuch der Moral, nebst einem Abriß der Rechtsphilosophie. 1879. Lotze, Grundzüge der praktischen Philosophie. 1882. Bergmann, Ueber das Richtige, Erörterung der ethischen Grundfragen. 1884. Flügel, Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. 2 Thl. 1876. Ziller, Allgemeine philosophische Ethik (Herbartisch). 1880. Empiristische Ethik: v. Gizycki, Grundzüge der Moral. 1883. Herbert Spencer, Thatsachen der Ethik, übers. von Vetter. 1879. — Carneri, Grundlegung der Ethik. 1881. L. Stephen, The Science of Ethics. 1882. Guyot, La morale. 1883.

Katholische Ethiker: „Im 18. und 19. Jahrh. wurde auch die katholische Ethik von den philosophischen Systemen abhängig: An die Wolff'sche Philosophie schlossen sich an: Stabler, Schwarzhüber. An Kant: Hermes, Braun, Vogelsang, Elvenich; an Fichte: Geishüttner; an Schelling: Caj. Weiller. Gedankenreich, milden und frommen Sinnes sind die Werke von Mich. Sailer (Handbuch der christl. Moral. 1834), Hirscher, Christl. Moral. 1851. Strenger katholisch, aber nicht jesuitisch, sondern thomistisch ist Werner's System der christl. Ethik in 3 Bdn. 1850—53." — Stapf, Christl. Moral. 1841. Schwane, Spezielle Moraltheologie. 1878. Linsemann, Lehrbuch der Moraltheologie. 1878 (noch von Möhler beeinflußt). E. Mueller, Theologia moralis. ed. IV. 1883. Lehmkuhl, Theologia moralis. Vol. I, II. 1884. Gury, Casus conscientiae. Compendium theol. moralis (Jesuitisch).

Digitized by Google

§ 4. Methode.

Die unmittelbare Erkenntnißquelle christlicher Ethik ist der christlich erleuchtete, ebendaher mit der heiligen Schrift in innerer Einheit stehende und durch sie sich normirende Geist, der durch die Kirche und die Geschichte ihres sittlichen Bewußtseins gebildet ist. Der mit dieser Erkenntnißquelle gegebene Inhalt ist zu systematischer Darstellung zu bringen, welche in ihrer Eintheilung der objectiven Gliederung ihres Gegenstandes folgt.

1. Anfangs fehlt nicht die Anerkennung, daß der Christ durch das heilige Pneuma einen selbstständigen Quell ethischen Wissens im Einklang mit der zuerst mündlich fortgepflanzten Lehre Christi und der Apostel in sich trage. Jedoch war die Abgrenzung gegen außerchristliche Lehren von der Philosophie oder Sitte her, sowie die Sicherung besonders gegen spiritualistische Extravaganzen damit noch nicht gefunden, die sich im Gnosticismus und den Anfängen einer negativen Askese zeigten. Die Kanonbildung und die mit ihr zusammenhängende Organisation der Kirche in episcopaler und synodaler Form steuerte zwar der Willkür, aber nur zu schnell verwandelte sich das Christenthum innerhalb der Kirche in eine nova lex, eine neue Art von Gesetzesreligion. Diese Ausartung nahm zu, seit die Synoden wie dogmatisch so auch ethisch ein Gesetzgebungsrecht unter göttlicher Autorität sich beilegten, und die Hierarchie im Mittelalter durch den Beichtstuhl die Gewissen und die sittlichen Vorstellungen beherrschte. Durch die Reformation wurde der unmittelbare Zugang zur heiligen Schrift, ja zu Gott selber auch ohne das ethische Erkennen hergestellt und das christliche Gewissen wieder in seine Rechte eingesetzt. Jedoch trat vielfach eine neue gesetzliche Stellung ein, indem das Glaubensprincip nicht genug für ethische Erkenntniß verwerthet, daher die eigene Gewißheit von der innern Wahrheit des von der Schriftautorität Empfohlenen zu wenig gepflegt wurde. Ferner verbreitete das reformatorische Prinzip sein helles Licht zunächst überwiegend nur über die innere persönliche Seite der Ethik. Das Verhältniß zur Weltseite blieb noch schwankend und ungenügend bestimmt, indem als ethische Aufgabe mehr nur die Erwerbung und Bewahrung des Heils durch Glauben und

Digitized by Google

Heiligung in's Auge gefaßt, die Aufgabe dagegen vernachlässigt wurde, die ganze Welt der ersten Schöpfung durch den christlichen Geist zu fermentiren und dadurch einen Bau in der Menschheit aufzuführen, der alle ethischen Sphären, die Einzelpersönlichkeit, die Ehe und Familie, das sociale, bürgerliche und staatliche Leben, Kunst, Wissenschaft und Kirche umfaßt. Der Blick wurde ein weiterer und freierer durch die philosophische Bewegung von Kant an, die zwar zuerst der christlichen Ethik wie Dogmatik feindlich entgegentrat, aber besonders durch Schleiermacher sich der Religion und dem Christenthum wieder zuwandte. Die neuere theologische Ethik erkennt als Erkenntnißquelle auch für die Ethik das christliche Bewußtsein oder den Glauben und die heilige Schrift, die materiale und formale Seite des evangelischen Prinzips, an.

2. Daß nicht die allgemeine menschliche Vernunft ohne Weiteres Erkenntnißquelle des christlich Ethischen sein kann, ist aus dem besprochenen Verhältniß zwischen natürlicher und christlicher Ethik ersichtlich; andererseits aber ist die Ethik doch keine historische Wissenschaft, weder ein Stück der biblischen Theologie noch der Symbolik, sondern eine thetische, die als solche die Aufgabe hat, das Christliche als die Wahrheit darzustellen und in seiner Begründung aufzuweisen. Daher kann keine blos äußere Autorität, wie ehrwürdig sie auch sei, die unmittelbare Erkenntnißquelle für ihren Inhalt bilden, nicht die heilige Schrift, noch weniger die Kirche. Es muß der in der Kirche und der heiligen Schrift gegebene Inhalt erst geistig, d. h. im Glauben angeeignet sein, bevor er zur systematischen Darlegung kommen kann. Das Christenthum verlangt, daß es durch den Glauben zu einer Erkenntniß seiner Wahrheit komme (Joh. 8, 32), also zu einer Einigung von Vernunft und Christenthum, welche zwar zunächst sittlich religiöser Art ist, aber sich zu wissenschaftlicher Gewißheit muß ausprägen lassen. Gerade auf ethischem Gebiet ist es von besonderer Bedeutung, treu bei der christlichen Lehre von dem heiligen Pneuma, das persönliche Erkenntniß giebt, zu bleiben, weil sonst auch die heilige Schrift nicht richtig könnte verstanden werden, wie die in der Kirchengeschichte häufigen Verirrungen zeigen, welche ihren Ursprung einer buchstäblichen statt geistlichen Auffassung, z. B. der Bergpredigt verdanken. Dazu kommt: zum christlich Guten selbst, das sittliche Auf-

Digitized by Google

gabe ist, gehört auch die Einpflanzung eines eigenen sittlichen Wissens und Urtheils (Hebr. 5, 14, Röm. 12, 2), denn das Sittliche ist auf vollkommene Weise nur gewollt, wenn es gewollt ist als das in sich Gute, weil von Gott Gewollte. Dazu aber gehört die eigene Erkenntniß als die Leuchte des Willens. Die Weisheit ist ein Theil des verwirklichten christlich Guten selbst. Gesetzt, eine äußere Autorität geböte das Rechte und Gute: wenn es an der Erkenntniß fehlte, daß es das in sich Gute, Göttliche ist, so käme es im besten Fall zu einem gesetzlichen Gehorsam, der aber noch nicht das christlich Gute ist.

3. Dennoch hat die heilige Schrift eine wesentliche Stelle für die theologische Ethik, sie ist dem Christen Autorität, aber nicht mehr blos äußere, sondern innere. Er ist innerlich an sie gebunden durch das Band der ehrfurchtsvollen Liebe, er weiß in ihr, im Kreise der Apostel und Propheten, seine geistige Heimath, sein Lebenselement, wie denn der Glaube selbst aus Wort und Geist geboren eine Vermählung mit der heiligen Schrift ist, die durch den heiligen Geist im Menschen wieder lebendig wird. Dazu kommt, daß der Glaube keine fertige Größe ist, sodaß er, ist er nur einmal da, von selbst immer bliebe, gleichsam nach dem Gesetz der Trägheit, vielmehr bleibt er nur durch stetige Reproduktion in täglicher Selbsterneuerung, zu der dieselben Mittel gehören, die seiner Entstehung dienten. Sodann ist er auch in dem Sinne keine fertige Größe, als er stets noch unvollkommen ist und des Wachsthums bedarf, welches sich dadurch vermittelt, daß immer mehr der Schriftinhalt in Saft und Blut verwandelt wird. Das ursprüngliche, objectiv Christliche, wie es im Kanon vorliegt und von der biblischen Theologie, als der materialen Kanonik, darzulegen ist, bleibt für jede Stufe die Norm, der von dem, was für christlich ethisch gelten will, nicht darf widersprochen werden. Dagegen, da die Ethik wie jede Wissenschaft eine werdende ist, so ist nur natürlich, daß in einer gegebenen Zeit der ethische Schriftinhalt, den die biblische Theologie historisch darstellt, von der Erkenntniß noch nicht erschöpft ist, wie auch, daß dieselbe ethische Idee später unter anderen Verhältnissen eine andere Erscheinungsform als im Anfang zu suchen hat. — Dem alten Testament gebührt eine durch das Neue vermittelte und bedingte Autorität. Wenn die Ethik auch das Werden des Sittlichen in sich aufnimmt, nicht

Digitized by Google

aber blos voraussetzt, so erhält das alte Testament, Gesetz und Verheißung, eine bleibende Bedeutung. Denn es bezeichnet negativ und positiv die normale Bewegung zum christlich Ethischen hin, zwar zum Theil in nationalisraelitischer Form, aber gerade in dieser Hinsicht ist zweierlei bemerkenswerth. Einerseits ist es eine gottgewollte Schranke alten Testaments, daß das Religiöse in nationale Form gekleidet in der Theokratie mit dem Staat innig sich verflicht, von welcher Schranke der Universalismus des Christenthums sich freihalten will. Aber andererseits ist im alten Testament auch etwas, was im neuen eine erst allmählich zu lösende Aufgabe bildet, schon verwirklicht, nämlich ein durch das Prinzip der Religion bestimmtes Volksleben. Nach dieser Seite liegt im alten Testament etwas Vorbildliches, etwas, was im Christenthum noch nicht sofort da sein konnte. Das alte Testament hat nach dieser Seite noch eine Auferstehung in verklärter christlicher Form zu erwarten. Namentlich enthält auch die Geschichte alten Testaments wie das Gesetz schon einen Reichthum leitender Gesichtspunkte in dieser Beziehung. Im Uebrigen ist freilich zu sagen, daß nichts im alten Testament unbewegt im neuen stehen könnte, daß Alles, auch der Dekalog, im neuen Testament eine andere Art von Geltung hat (Matth. 9, 16. Hebr. 12, 26. vergl. Haggai 2, 7), andererseits, daß von der Offenbarung im alten Testament nichts verloren geht, sondern daß es für dasselbe kein anderes Ende im Christenthum giebt, als die Vollendung oder Erfüllung.

4. In der Kirche, sofern sie vom heiligen Geist geleitet ist, haben wir Entfaltungen des urchristlichen, kanonisch Ethischen zu sehen, allerdings wie bekannt nicht ohne viele Verirrungen, sodaß die Kirche ebensowenig wie für die Glaubenslehre für die Ethik als unmittelbare Erkenntnißquelle gelten kann. Aber der mit der heiligen Schrift geeinte, an ihr sich normirende, erleuchtete Glaube, vertritt dem kirchlich Ethischen gegenüber das kritische Moment und vermag das christlich Sittliche sicher zu stellen. Unter diesem Vorbehalt muß auch die andere Seite in Betracht kommen: in der Christenheit ist auch Explikation des Christlichen; die Kirche besitzt Weisheit und Werke der Weisheit, welche anzuschauen ein wesentliches Bildungsmittel ist. Wie die Glaubenslehre nicht darf von der dogmenbildenden Arbeit der Kirche absehen

Digitized by Google

und sich anstellen als wäre vor ihr nichts gethan, — denn vielmehr ein Glied soll jedes sein, das sich an diese Geschichte der Entfaltung der Wahrheiten der Kirche als ein Glied anschließen will —: so ist auch die ethische Erkenntniß eine gemeinsame Arbeit der Kirche, in die jeder Ethiker einzutreten hat fern von dem Wahne, daß er rein von vorne zu beginnen habe. Ferner aber hat die Ethik wie ihre einzelnen Sphären eine veränderliche Seite an sich und es ist für die Gegenwart zu arbeiten. Der gegenwärtigen Aufgabe kann man nur genügen, wenn man weiß, was vom Reiche Gottes bereits da ist und was nicht, die Isolirung vom Gemeinleben der Kirche würde Wunderlichkeiten erzeugen, welche durch den Verkehr sich abschleifen. Ueberhaupt ist auf die Gemeinschaft die Ethik noch unmittelbarer gerichtet als die Glaubenslehre. — Mit dieser nothwendigen Beziehung der Ethik auf die Kirche ist endlich auch gegeben, daß die theologische Ethik gegen den Unterschied der Confessionen, namentlich der evangelischen und katholischen, nicht kann gleichgültig sein. Schon die Lehre von der Erkenntnißquelle, von Autorität und Gesetz stellt uns auf die evangelische Seite, aber nicht minder auch der ethische Inhalt.

Das System der christlichen Ethik.

§ 5. Prospect.

Das in dem Glauben des christlich erleuchteten Geistes enthaltene Grundwissen objektiven Gehaltes ist zwar zunächst Wissen von Gott, mithin dogmatischer Art, aber als Wissen von dem ethischen Gott oder von dem Urethischen zugleich Quellpunkt wahren Wissens von dem Ethischen in der Welt, was den eigentlichen Gegenstand der Ethik bildet. An dem ethischen Gott, wie er aus dem Gesammtsystem der Offenbarungsthatsachen von dem Glauben erkannt wird, hat das Ethische in der Welt, also auch die christliche Ethik, den wissenschaftlichen Ausgangspunkt. Indem nun aber zur Erkenntniß des christlich Ethischen erstens die Darlegung von alle dem gehört, was seiner Begründung in idealem und realem Sinne dient, und zweitens die Darstellung der Entfaltung oder Gliederung des christlich Ethischen selber zum Reiche des christlich Guten, so gliedert sich von der Gottesidee aus die christliche Ethik in folgender Weise:

Digitized by Google

A. **Ausgangspunkt: Die christlich ethische Gottesidee, enthalten in dem Wissen des christlichen erleuchteten Geistes. (Dogmatische Lehnsätze.)**

B. **Eintheilung des Systems:**

I. **Fundamentaler Theil oder die gottgeordneten idealen und realen Voraussetzungen für die Verwirklichung des ethischen Weltzweckes oder des Reiches Gottes und der Prozeß des Werdens einer sittlichen Welt. [Voraussetzungen des christlich Sittlichen.]**

II. **Die Entfaltung des christlich Sittlichen zum Reichthum des christlich Guten selbst oder des Reiches Gottes. Specielle Ethik. Die Welt des christlich Guten.**

1. Wird die Aufgabe anerkannt, die innere Wahrheit und Nothwendigkeit des christlich Ethischen zu erkennen, so muß das ethische System an die christliche Gottesidee angeschlossen werden. Das kann entbehrlich scheinen, wenn man Schleiermacher's „christliche Sitte" oder die so häufige und einem weitverbreiteten Zeitgeschmack besonders zusagende psychologische Methode in das Auge faßt. Schleiermacher verfährt rein descriptiv; er will die vorhandene christlich sittliche Welt, ihre Güter, Tugendkräfte und Handlungsweise schildern. Das verbreitende Handeln stellt zwar auch die Eroberung der Welt durch das Pneuma dar, aber die Geschichte der Menschheit, die von elementaren Anfängen durch die Gesetzesstufe hindurch auf die Stufe christlicher Sittlichkeit erhoben wird, wird nicht geschildert. Im Gegensatz gegen eine blos imperative gesetzliche Form der Ethik hat die descriptive allerdings das voraus, daß sie andeutet, das Sittliche existire nicht blos in Form des Sollens, sondern seit Christus auch in Form des Seins, aber wenn die Ethik nicht blos eine empirische oder historische Wissenschaft sein soll, wenn sie vielmehr dem Verlangen des bewußten christlichen Geistes entsprechen will, die innere Wahrheit und Nothwendigkeit des sittlich Guten zu erkennen, so kann bei der blos beschreibenden Form der Ethik nicht stehen geblieben werden. Dazu kommt, daß Schleiermacher auch das Werden des christlich Sittlichen und die Wiedergeburt des Einzelnen nicht schildert, sondern nur voraussetzt. Auch wir setzen den christlichen Glauben als vorhanden für die Ethik schon voraus, aber so daß nun gerade die Aufgabe erwächst, diesen Glauben nach Form und Inhalt in seiner guten Begründung

Digitized by Google

zu erkennen. — Dieser Aufgabe kann nun die psychologische Methode nachzukommen scheinen, indem sie die sittliche Anlage, Freiheit und Gewissen und die normale Entwickelung dieser Anlage beschreibt, eben damit aber zugleich genetisch verfährt. Jedoch damit, daß etwas in seinem Werden erkannt wird, ist es noch nicht in seiner innern Wahrheit und Nothwendigkeit erkannt, sondern dieses wird erst durch Anschluß an die christliche Gottesidee möglich. Zwar das christlich sittliche Bewußtsein hat von dem christlich Sittlichen als dem Wahren ein Gefühl, eine unmittelbare innere Gewißheit, aber diese ist nicht objektive wissenschaftliche Gewißheit, ruht vielmehr nur auf subjektiver Empfindung.

2. Nothwendigkeit der Anknüpfung des ethischen Systems an die christliche Gottesidee. Wird die Aufgabe anerkannt, die innere Wahrheit und Nothwendigkeit des christlich Ethischen wissenschaftlich zu erkennen, so muß das ethische System an die Glaubenslehre, genauer an die Lehre von Gott und seinen Offenbarungen angeschlossen werden. Zwar in dem Glauben ist nicht minder Welt- und Selbstbewußtsein als Gottesbewußtsein enthalten, und so könnte eine Coordination des Ethischen und Dogmatischen vermuthet werden, welche ebenso gut gestattete, aus dem Ethischen das Dogmatische abzuleiten und es darauf zu begründen. Allein Gott ist zweifellos das oberste Prinzip des Ethischen überhaupt, mag immerhin phänomenologisch ein sittliches Selbstbewußtsein dem ethischen Gottesbewußtsein vorangehen. Dem ersteren fehlte sogar die Sicherheit und Begründung, wenn die ethische Wahrheit ihr letztes Fundament nur darin hätte, daß das Gewissen besonders als christliches etwas als Wahrheit fühlt und davon eigene innere unmittelbare Ueberzeugung hat. So unerläßlich dieses eigene Innewerden des Sittlichen, als Weg oder Vermittelung des objektiven sittlichen Wissens ist, so würde doch dieser rein psychologische Ausgangspunkt offenbar der Natur der Sache nicht angemessen sein. Denn bei solcher Darstellung würde unser Gewissen, überhaupt unser sittliches Wissen als Dasjenige auftreten, in welchem die Idee des Guten überhaupt wie die des christlich Guten ihre letzte Begründung habe, während es sich vielmehr umgekehrt verhalten muß. Entweder nämlich kommt der ethischen Idee keine Objektivität zu, sondern sie ist nur subjektiv

Digitized by Google

begründet, oder sie ist objektiv, wie jeder Christ annimmt, und dann wird vielmehr durch sie das Gewissen, auch das christliche, begründet. Ein ethisches Wissen aber, das nicht begründet wäre in der objektiven ethischen Wahrheit, käme vor sich selbst z. B. dem Unglauben oder Materialismus gegenüber in den Verdacht, nur subjektive Einbildung zu sein, wenn auch von Vielen getheilte. Diejenigen, die bei einer nur psychologischen Basirung des Ethischen wollen stehen bleiben, verkennen die wissenschaftliche Pflicht, nach dem objektiven Realprinzip des sittlichen Seins und Wissens zu fragen. Sie geben dem, was nicht principium essendi, sondern nur subjektives principium cognoscendi ist, eine Stellung, als wäre es zugleich letztes Realprinzip, eine Verwechselung, die zur falschen Autonomie führt. Das subjektive ethische Bewußtsein des Christen geeint mit dem Gewissen bildet nur den Vermittelungspunkt, den die ethische Idee, welche in Gott ist, für sich selber setzt, um von sich, der objektiven und als objektiver auch subjektive Gewißheit zu geben. Dafür legt schon des Gewissens Art Zeugniß ab. Denn es ist nicht ein Wissen von einer freien Setzung durch absolute Autonomie des Subjekts, sondern es ist ein Wissen von dem Gebundensein an eine nicht durch uns gesetzte geistige Macht, die auch ohne unser Wissen und unser Sein Recht, Werth und Wahrheit in sich selber hätte. Weil das sittliche Wissen im Gewissen und christlichen Bewußtsein Wissen von einem objektiven Inhalt ist und auch dieses weiß, daß sein Inhalt objektiv ist, ist es nicht blos subjektiv, sondern subjektiv-objektiv. Aber damit sind wir hingewiesen auf die Gottesidee als den Quellpunkt für die Ethik. Denn da nicht erst durch das Denken das Sittliche überhaupt wird, vielmehr eine allem subjektiven Thun vorangehende Nothwendigkeit für die Vernunft da ist, es anzuerkennen, — eine Nothwendigkeit, die wieder nicht wir gemacht haben, sondern die uns ergreift, sobald wir zum specifisch menschlichen Bewußtsein kommen — so ist auf die schöpferische Ursache dieses unseres so bestimmten und wirkenden Seins zurückzugehen, die auch als letzte Ursache unseres sittlichen Wissens anzuerkennen ist, das heißt auf Gott. Dieser Rückgang auf Gott stimmt auch mit dem zusammen, was über das Verhältniß zwischen Glaubenslehre und Ethik früher gesagt ist (§ 1). Hervorgehend aus dem Dogmatischen zweigt sich das Ethische zu einem eigenen

Gebilde ab. So wenig daher die Ethik eine eigene Gotteslehre zu geben hat, so hat sie sich doch einleitungsweise aus der christlich bestimmten Gottesidee, welche sich selbst vermittels der Welt der Offenbarung dem Glauben enthüllt hat und in der Dogmatik zur Darstellung kommt, abzuleiten.

3. Uebersicht. Diesen Ausgangspunkt nun vorausgesetzt, zerfällt das ethische System selbst in einen fundamentalen und einen den Bau aufführenden Theil.

Der **erste Theil** hat mit der Welt der ersten Schöpfung zu thun, aber eingerückt in die Idee des sittlichen Weltzwecks Gottes, wie derselbe in der christlichen Offenbarung enthüllt ist. Zur christlichen Ethik gehört auch die Betrachtung der ersten Schöpfung, weil diese von der Christenheit als Werk desselben Prinzips, des Logos betrachtet wird, dessen persönliche Erscheinung Jesus Christus ist. In ihr hat der Logos seine Präexistenz; sie ist von Anfang eingerichtet für das sittliche Weltziel, und der Logos schuf sie bereits im Blick auf die zweite Schöpfung, für welche sie die Basis sein soll. Dieser fundamentale Theil hat die Gesammtheit der Voraussetzungen, durch welche eine ethische Welt möglich wird, zu betrachten, also die gesammte Welteinrichtung für das Ethische, als das Weltziel. Er hat die Vorstufen des vollkommen Sittlichen und ihre Factoren zu betrachten. Er zerfällt aber in drei Abschnitte.

Der erste Abschnitt behandelt die natürliche Welt, den Menschen in leiblicher und geistiger Beziehung, sowie die Natur um ihn, die schöpferische Weltordnung Gottes noch abgesehen von dem eigentlichen sittlichen Prozesse selbst (Sphäre der Eudämonie).

Der zweite Abschnitt handelt von der Weltordnung, sofern durch sie ein sittlicher Prozeß und damit eine zweite höhere Schöpfung auf dem Grunde der ersten durch die menschliche Thätigkeit ermöglicht wird. Der Welt ist eine ideale Bestimmung angeboren, sie ist daher mit Gewissen und Freiheit ausgestattet. Die ideale Bestimmung ist das Gesetz der Bewegung der für das Sittliche bestimmten Kräfte.[1])

[1]) [Dieser Theil behandelt daher die formalen Bedingungen des ethischen Prozesses: das objektive Gesetz Gottes, das subjektive Gesetz oder das Gewissen, die Freiheit.]

Digitized by Google

Der dritte Abſchnitt zeichnet das inhaltliche Ziel des ſittlichen Prozeſſes oder das ideale Weltbild, deſſen Verwirklichung die Welt durch den ſittlichen Prozeß entgegengeht, ein Ziel, welches troß der Sünde durch den zum realen Weltziel gehörigen Gottmenſchen die Möglichkeit der Verwirklichung behauptet.[1])

Der **zweite Theil** hat den Organismus der chriſtlich ſittlichen Welt nach ſeiner Gliederung darzuſtellen, in welcher Geſetz, Tugend, höchſtes Gut zur Einigung und Durchdringung gekommen ſind und fort und fort mehr kommen. Dieſer Theil hat auszugehen von dem verwirklichten Gottmenſchen Jeſus Chriſtus, der in ſeiner wahren Menſchheit das lebendige Geſetz darſtellt und perſönliche Tugend iſt, eben damit aber auch Prinzip der Verwirklichung des Weltziels oder des Reiches Gottes wird. Er hat ſodann die gottebenbildliche Perſönlichkeit nach ihrer Entſtehung, ihrem Beſtand und ihrer Selbſtbethätigung zu beſchreiben. Endlich hat er die Gliederung der chriſtlich ſittlichen Welt in die einzelnen ſittlichen Gemeinſchaften zu behandeln, deren Geſammtheit das Reich Gottes conſtituirt.

4. Durch dieſe Anordnung gewinnen wir zur Glaubenslehre die Ethik als ihr Seitenſtück, was ihr einen feſteren Gliederbau verſpricht. Nach dem dogmatiſchen Ausgangspunkt von Gottes ethiſchem Weſen, der Theologie, erhalten wir nämlich ſo eine ethiſche Kosmologie und Anthropologie, Ponerologie, Chriſtologie und ethiſche Lehre vom Reiche Gottes als dem ethiſchen Endziel (ethiſche Eschatologie).

Die Beſtimmung, für welche Gott die Welt ſchuf, iſt nicht ein kraftloſer Gedanke, ſondern ein ernſter, unaufhaltſam zur Weltwirklichkeit ſtrebender, daher er auch nicht durch die real gewordene Sünde, welche in der ethiſchen Ponerologie zu behandeln iſt, vereitelt werden kann. Demgemäß iſt zu zeigen, wie der ewigen göttlichen

[1]) [Dieſer Theil ſchildert das Geſetz nach ſeinem Inhalt, zunächſt das inhaltliche Ziel ſelbſt, wie es in Gottes Weltordnung beſtimmt iſt; zugleich aber iſt durch das Ziel auch der Weg zu demſelben beſtimmt. Daher betrachtet dieſer Theil außerdem die ſittlichen Stufen zum Ziel, die Rechtsſtufe, ſodann die Unvollkommenheit derſelben, abgeſehen von der Sünde und unter Vorausſetzung der Sünde, endlich die Stufe der Liebe, welche ohne den Gottmenſchen nicht denkbar und nicht realiſirbar iſt, welche alſo vor dem Chriſtenthum nur Ideal, Forderung bleibt.]

Digitized by Google

Weltidee, dem sittlichen Weltziel Gottes gemäß der ursprüngliche Liebesgedanke göttlicher Weisheit der Sünde wegen nur in der Art durchgesetzt wird, daß die zur göttlichen Idee der Menschheit gehörige gottmenschliche Kraft in Jesus Christus erscheinend sich als wiederherstellende und sühnende Kraft beweist, die dem Menschensohne, der Gottessohn ist, beiwohnt, und die er zum Besten unseres Geschlechts verwendet, wodurch er in den einzelnen, die von ihm angeeignet werden und ihn sich aneignen, sein Reich bildet. Dieses Reich ist dann nach seinen Gliederungen im Einzelnen zu betrachten, wie es nicht mehr blos als platonisches Ideal, als nothwendige Möglichkeit oder als Gesetz, sondern als reale Macht schon eine Gegenwart, darin wir stehen, für das christliche Wissen hat, wenngleich unter Vorbehalt der Eschatologie, welche die Idee des Reiches durch einen ethischen Prozeß mit der Wirklichkeit vermittelt wissen will.

5. Die angegebene Eintheilung ist dem ethischen Stoffe angemessen. Es ist eine alte Erkenntniß, daß das Sittliche in der dreifachen Form existiren kann und ohne sie alle nicht vollständig betrachtet ist, nämlich als Gesetz, wohl auch Pflicht genannt, als Tugend und als höchstes Gut, natürlich als höchstes sittliches Gut in der Welt. Denn das absolute Gute ist freilich Gott, der statt Resultat vielmehr lebendige Voraussetzung für das höchste Gut in der Welt ist. In der gegebenen Eintheilung nun kommen alle drei Begriffe zu ihrem Recht, und zwar so, daß zugleich erhellt, wie die Idee des Guten in den Dreien sich systematisch explicirt und abschließt, also diese Drei in ihrer Zusammenfassung das Ganze enthalten.

Zunächst kommt das Gesetz für sich in Betracht, nämlich als das sittliche Ideal oder das Sollen, für welches die Welteinrichtung da ist. Indem dieses Sollen einem natürlichen Zustand oder Sein gegenübersteht, das dem Sollen noch nicht entspricht oder gar widerspricht, so kommt durch den Impuls des Sollen, das dem Willen gilt, ein Prozeß zu Stande, in welchem das Sittliche wird. Jedes Sollen verlangt nach dem Sein, es fordert nicht blos einzelne Akte, sondern ein Sein, und daher ist das subjektive Ziel des Prozesses die Tugend. Was aber im Prozeß noch außer einander ist und erst seine Einigung erstrebt, das sucht und hat in dem höchsten Gut

seine Durchdringung, und eben dieses Ineinander ist Wirklichkeit des Sittlichen. Gesetz und Tugend, woraus das höchste Gut nach seinen verschiedenen Sphären sich auferbaut, sind so aufbewahrt in dem höchsten Gut. Denn die Tugendkräfte sind selbst ein Theil des höchsten Gutes, welches sich selber nur durch stete Reproduktion aus denselben erhält, deren Lebendigkeit alle sittlichen Güter pflegt und erhält. In der Tugend aber ist auch das Gesetz verwirklicht. Endlich haben die sittlichen Güter z. B. Familie, Staat, Kirche es an sich, nicht blos Produkte der Tugend und Tugendhandlungen zu sein, sondern sie sind auch objektiv vorhandene Mächte, welche durch ihr ἦθος miterzeugend für die Tugend selbst und befestigend für das Gesetz sind.

Aber diese Vollendung ist erst Werk eines sittlichen Prozesses oder eines Werdens, denn zunächst ist diese Einigung nicht da, sondern außer einander steht noch das objektive Gesetz oder das Sollen und das Sein des Menschen mit seiner Welt. Eine Gott gesetzte natürliche Realität der Welt und des Menschen ist zwar da mit einer Fülle von Vermögen und Empfänglichkeiten, die für den Begriff des Reiches Gottes integrirende Momente bilden, ohne deren Voraussetzung es zu einer Gliederung des christlich Guten gar nicht kommen könnte, aber in ihrer natürlichen Unmittelbarkeit sind sie noch nicht höchstes Gut, sondern nur zu bearbeitende Bausteine für dasselbe.

Der erste Theil betrachtet deshalb einmal die Nothwendigkeit dieser Faktoren und fixirt das natürliche Sein einerseits und das Sollen andererseits, jedes für sich, und damit kommt zu besonderer Betrachtung sowohl das natürliche Sein des Menschen und seiner Welt, welches die Bestimmung hat, dem höchsten Gut durch Ethisirung einverleibt zu werden (Abschnitt 1), als auch das Gesetz nach Form (Abschnitt 2) und Inhalt, als Weltziel (Abschnitt 3). Bei dem Außereinander von Sollen und Sein, von Natur und Gesetz darf es aber nicht bleiben, sondern die Ineinsbildung ist gerade vom Gesetz und von der menschlichen Anlage unbedingt gefordert. So kommt es durch das Gesetz zu einem sittlichen Prozeß oder Werden, wovon ebenfalls der dritte Abschnitt des ersten Theils zu reden hat. Der Prozeß kann zwar durch das Böse gestört werden, hat aber darum doch zum unverrücklichen Ziel die Aufgabe der Ineinsbildung von Sollen und

Digitized by Google

Sein, die sich prinzipiell in der persönlichen Tugend zu vollziehen hat.[1]) Der Tugendbegriff ist der Mittelbegriff, der das Sollen und das Sein einigt, der dem nur idealen noch nicht realen Gesetz zur Verwirklichung hilft und dagegen das natürliche Sein zum ethischen Charakter oder zur Idealität erhebt, daher auch das wahre höchste Gut in ihm seinen prinzipiellen Anfang gewinnt. Deshalb concentrirt sich für das heranreifende sittliche Bewußtsein die Forderung des Gesetzes immer mehr nicht in der Forderung von bestimmten Handlungen oder Unterlassungen, Werken oder Produkten, sondern in der Forderung der Tugend des ganzen Menschen, dieser Einheit, oder genauer, nachdem die Sünde eingetreten, in der Forderung der Wiedergeburt, also der Ineinsbildung von Natur und Gesetz durch das göttliche Pneuma oder die christliche Gnade.

Der zweite Theil, das Reich des christlich Guten enthaltend, ist eben darum auch Darstellung des höchsten Gutes, und zwar wird es richtig sein, dasselbe an das Ende zu stellen, da es höchstes Gut nur ist als sittliches Produkt, welches die sittlich erzeugende Kraft oder die Tugend, die ethische *δύναμις* mit den Tugendhandlungen voraussetzt. Allerdings haben es auch die sittlichen Güter z. B. Familie, Staat, Kirche an sich, nicht blos Produkte der Tugend und Tugendhandlungen zu sein, sondern sie sind auch miterzeugend für die Tugendkraft selbst, also mitwirkend für die Erhaltung des Guten. Anders angesehen sind die Tugendkräfte selber ein Theil des höchsten Gutes. Daraus erhellt, daß der zweite Theil nicht blos Lehre vom höchsten Gut, sondern als Lehre von dem Reich Gottes auch Lehre von den Tugendkräften in den Einzelnen und den Gemeinschaften ist. Auf der Stufe des Vollkommenen oder christlich Guten sind Tugend und höchstes Gut in einander gebildet, keines ohne das andere da; ja auch das Gesetz kommt da, nämlich als erfüllt Werdendes, nicht als bloßes Sollen insofern zur Berücksichtigung, als die Tugend nichts Anderes ist als das in das Persönliche übersetzte, in den Willen und das Sein aufgenommene Gesetz selber, ein Uebergang in eine neue Daseinsweise, die von dem objektiven

[1]) [Bevor der Prozeß auf der christlichen Stufe angelangt ist, kommt er nicht völlig hinaus über den Gegensatz von Forderung und Sein, ist also noch der gesetzlichen Stufe zugehörig und endet eben mit einer Forderung, die erst im Christenthum ihre Erfüllung findet.]

Digitized by Google

Gesetz selber verlangt ist. Auch die Tugendhandlungen zeigen das innere Verhältniß zum Gesetz; denn sie sind und heißen Pflichthandlungen. So erhellt, daß auf der christlichen Stufe jene drei Grundbegriffe aufbewahrt, aber in einandergebildet sind, wie das sittliche Gesetz selber nach dieser Ineinanderbildung verlangt.

Nimmt man den ersten und den zweiten Haupttheil zusammen, so erhellt zugleich, daß unsere Methode eine genetische Darstellung des Ethischen und des sittlichen Weltzieles ermöglicht und nicht blos bei einer Beschreibung des sittlichen Seins stehen bleibt.

Kurz: der erste Theil stellt das Sittliche dar als Forderung, die noch nicht realisirt ist, als Gesetz. Dazu gehört aber nicht blos, daß das sittliche Ideal dargestellt wird, sondern auch die Art, wie dasselbe, insbesondere auch unter dem Eintritt der Sünde, realisirt werden soll. Da das Sittliche realisirt sein will, muß auch dargestellt werden, welchen Prozeß das Sittliche durchlaufen muß, um realisirt zu werden. Auch dieser Prozeß ist in die sittliche Forderung mit aufgenommen. Diesem Prozeß selbst aber ist es eigenthümlich, daß das Gute zuerst in der Form der Forderung in das Bewußtsein tritt. Es kann also nicht blos das abstrakte Ideal oder die Forderung dargestellt werden, sondern zugleich muß gezeigt werden, wie das Sittliche in der Form der Forderung den Prozeß in Gang bringt, und wie es schließlich über sich als Forderung hinausweist. Der zweite Theil dagegen stellt die zunächst in Christo realisirte Forderung dar, sofern er vollkommen reale tugendhafte Persönlichkeit und Prinzip des Gottesreichs ist und schildert dann die christliche Persönlichkeit und die sittlichen Gemeinschaften.

A. Ausgangspunkt der Ethik.

§ 6. Zusammenhang des Ethischen überhaupt mit der Gottesidee.

Der dogmatische Quellpunkt der Ethik, durch den der Begriff des sittlich Guten überhaupt wissenschaftlich gewonnen und begründet wird, ist die ethisch gefaßte Gottesidee. Gott ist das sich selbst begründende Gute oder der Urgute.

Vgl. Glaubenslehre I, § 26, S. 292 f.

1. Indem wir in unserm Paragraphen lehnsatzweise auf die christliche Glaubenslehre, speziell die Idee Gottes und seine Thaten

zurückgreifen, kann es uns nur darauf ankommen, aus den vielen Eigenschaften oder objectiven Bestimmungen des Gottesbegriffs an diejenigen uns anzuschließen, welche zur wissenschaftlichen Begründung des Ethischen gehören, sodaß also namentlich die sog. physischen und logischen Eigenschaften Gottes für uns zurücktreten. Drei Fragen sind für die Begründung des Ethischen überhaupt von entscheidender Wichtigkeit: 1) Ist die Idee des Ethischen eine nothwendige? 2) Kommt ihr ein absolutes Sein zu? 3) Wie verhalten sich die ethischen Bestimmungen im Gottesbegriff zu den übrigen sog. göttlichen Eigenschaften? —

Wenn die Idee des Ethischen concipirt ist, so ist damit das absolut Werthvolle und Höchste gedacht, denn zwar Werthe ohne Zahl fallen in unser Bewußtsein, aber verglichen mit dem Ethischen hat Alles nur endlichen oder untergeordneten Werth. So das Leben, die Macht, die Schönheit, das Zweckmäßige und Nützliche; und selbst das Wissen oder die Intelligenz ist zwar ein Gut, das aber das Sittliche nicht überragt, sondern sich gleichfalls zu ihm dienend oder als Mittel zu verhalten hat. So gewiß nun aber das Ethische als solches nur gedacht ist, wenn es in dieser ausgezeichneten Einzigkeit gedacht ist, so ist damit doch noch nichts darüber entschieden, ob es ein nothwendiger Gedanke sei und ob diesem Gedanken auch eine Realität zukommt. Hat die Idee des sittlich Guten, fragen wir also, für das vernünftige Denken eine absolute Nothwendigkeit, oder ist diese Idee nur eine subjektive, zufällige Phantasie? Muß die Vernunft als solche das sittlich Gute denken, welches wenn gedacht, als das schlechthin Höchste, absolut Werthvolle gedacht ist? Gewiß ist es dem Menschen möglich, diese Idee nicht zu denken, ist es ihm doch möglich, überhaupt nicht zu denken, oder nur in endlichen Vorstellungen zu versiren. Aber beidemal verhält sich die Vernunft nicht als aktive Vernunft; dagegen läßt sich nachweisen, daß erst durch diese Idee die Vernunft aktuelle Vernunft ist, denn ohne sie wäre für den Menschen nur Endliches, Physisches oder Natürliches vorhanden. So aber wäre er selbst nur ein endliches Wesen; eingeschlossen in die blose Welt der Natur wäre er vielleicht das Klügste unter den animalischen Wesen, aber nicht vernünftig. Schon Kant hat richtig eingesehen, im Verhältniß zum Natürlichen ist das Sittliche übernatürlich, ein Wunder. Denn Wunder im

Digitized by Google

strengen dogmatischen Sinn ist jede spezifisch höhere Stufe gegenüber der niedrigeren. Man könnte nun aber einwenden: Auch der Mensch selbst sei ein endliches Wesen, es könne daher nicht gesagt werden, daß er Vernunft erst dadurch sei, daß er einen unendlichen Werth, das ethisch Gute, denke, vielmehr scheine der reine Begriff von diesem auch für den Menschen etwas Transcendentes zu sein. Allein des Menschen Endlichkeit besteht darin, daß er nicht durch sich selbst, sondern eine Creatur Gottes ist, keineswegs aber darin, daß Unendliches ihm nicht zugänglich, er davon ausgeschlossen wäre. Gerade dadurch, daß er auch Unendliches in sich tragen kann, ist er ein vernünftiges Wesen. Frägt man, woher dem menschlichen Geist die Idee des sittlich Guten komme, so ist die Antwort: Endlichen Ursprung aus der Natur kann diese Idee nicht haben, in der Natur ist nur endliche Teleologie, aus dem Relativen aber kann Absolutes nicht abgeleitet werden, das wäre Reduktion des Ethischen auf das Physische, also Leugnung seines charakteristischen Wesens. Ebenso wenig kann die ethische Idee (vgl. § 5, 2) aus der Ontologie des menschlichen Geistes abgeleitet werden. Denn sie ist wiederum nicht gedacht, wenn sie als blos subjektives Produkt, als nur subjektive Vorstellung gedacht wird. Ist doch das Ethische nur gedacht, wenn seiner Idee Gültigkeit und Werth auch unabhängig von unserem Denken, ja Sein zuerkannt wird. Reflektirt man darauf, daß die Idee des Ethischen weder aus der Natur unter uns abstammen kann, noch ein bloses Produkt der Vernunft sein kann, indem wir vielmehr erst durch Antheil an dieser Idee zu Vernunftwesen werden, so wird zu lehren sein: der Mensch als endlicher kann sich nicht vernünftig machen, aber indem Unendliches sich ihm, zunächst seiner Intelligenz, einbildet, wird aus ihm ein vernünftiges Wesen. Es senkt sich in den beseelten Staub, zunächst in das Bewußtsein, die ewige ethische Idee selber herab, und das ethische Wissen hat in ihr selber seinen Ursprung. Zwar phänomenologisch angesehen ist für uns das Ethische nur durch unser Denken hindurch. Aber nicht das Gewissen macht etwas zum Guten, sondern das Gute, die ethische Idee, aufgenommen vom Denken macht unser Wissen zu einem ethischen Wissen, in welchem wir uns nicht als schöpferisch wissen, sondern als gebunden durch eine höhere Macht, durch die Selbstsetzung der ethischen Idee in uns, wodurch wir Vernunftwesen werden.

Digitized by Google

Auf Grund dieses Faktums ist für den sich entwickelnden menschlichen Geist die Idee des sittlich Guten nothwendig. Es erhellt das noch besonders daraus, daß das Ethische mit den Wurzeln alles Wissens zusammenhängt, sodaß auf dasselbe zu verzichten auf alles Wissen verzichten hieße. Zum Wissen kommt das Denken nur, wenn es Wissen werden will, also die Weisheit als ein Gut erstrebt, (was schon das Wort *φιλοσοφία* ausdrückt), und das Vertrauen zu ihrer Erreichbarkeit hat. Aber in Beiden liegt schon ein Ethisches, unsererseits die Liebe zur Wahrheit, andererseits die Voraussetzung ihrer Zugänglichkeit, Mittheilsamkeit, gleichsam ihr Gewußtwerdenwollen, ihre Liebe zu unserem Wissen. Nur ein solches Denken, das jene Liebe und dieses Vertrauen in sich schließt, also ethisirtes Denken ist, kann zum Wissen kommen und das hohe Gut der Weisheit erlangen. Mithin ohne Wirksamkeit des Ethischen kommt es zu keinem Wissen, das Ethische gehört zu den nothwendigen Bedingungen der Möglichkeit alles Wissens, also des Vernunftcharakters des Menschen. Muß nun aber so das Denken, um seinem vernünftigen Zweck zu entsprechen, auf ein Ethisches rechnen und dasselbe als treibenden Faktor, als Liebe und Vertrauen dem Wissensprozeß einverleiben, so muß es auch möglich sein, das Ethische für sich zu denken und zu fixiren. Geschieht das, so wird seine Idee (s. o. 49, 50) als ein nicht blos Subjektives oder aus der Natur und Endlichkeit Ableitbares erkannt, als etwas nicht Gleichgültiges, das kommen oder gehen kann ohne Bedeutung für die Vernünftigkeit des Geistes, endlich auch nicht blos als etwas Werthvolles neben Anderem, sondern als das Gute, das unbedingt Werthvolle. Es ist ein Gedanke, der, ist er einmal concipirt, nicht beliebig vergessen oder ignorirt werden kann, sondern er fordert immer wieder gedacht zu werden, perennirend fortzuwirken, um sich dem ganzen geistigen Leben mitzutheilen. Das Ethische, wenn gedacht, ist ein vernünftiger Weise nicht wieder aufzugebender, sondern zur Allgegenwart im menschlichen Leben berufener Besitz, ein durch höhere innere Nothwendigkeit berechtigter Faktor, und ein Ignoriren oder Vergessenwollen desselben wäre nicht blos eine Unvollkommenheit des Erkennens, sondern wäre eine verwerfliche Versäumniß. Wo die ethische Idee sich geltend macht, da ist auch das Bewußtsein der Pflicht vorhanden, ihr hörig zu bleiben; das ist nicht

Digitized by Google

eine physische noch logische, aber heilige, dem Freiheitsgebiet angemessene Nothwendigkeit. So kann auf das Ethische nur verzichtet werden um den Preis der wahren Vernünftigkeit, ja des Wissens überhaupt. Die ethische Idee stellt, sobald sie eingetreten, ihre Bewahrung oder Reproduktion unter die Hut einer eigenthümlichen, ihr eigenen Nothwendigkeit, der Pflicht, die das Nothwendige ist für die Freiheit und daher die höchste Form der Nothwendigkeit.

2. Von diesem Gedanken nun sagen wir, daß er auch in die Idee des nothwendigen und absoluten geistigen Wesens oder Gottes aufzunehmen sei. Denn da die ethische Idee das absolut Werthvolle als das Höchste vertritt, so muß ihr auch eine nothwendige Stelle in der göttlichen Intelligenz zukommen. Da bleibt jedoch noch die Frage, ob das Ethische auch als real gedacht werden muß (an sich oder in Gott), als ebenso nothwendig seiend, wie es nothwendig gedacht werden muß. Es fehlt nicht an Solchen, welche die Idee des Ethischen blos als nothwendig zu denkende anerkennen, nicht aber auch als nothwendige Realität, sondern nur als ein nothwendiges Sollen, als Weltgesetz oder Weltordnung. Sie können für ihre Ansicht, daß das Sittliche nur ein nothwendiges Ideal sei, aber kein Sein, anzuführen versuchen: es sei mit dem Ethischen in Widerspruch, unmittelbar mit dem Sein verbunden zu sein, denn vielmehr erst durch den Willen habe es wirklich zu werden, nachdem es als Aufgabe von der Erkenntniß erfaßt sei. Ein gewisses Sein freilich müsse auch das Gesetz haben, nämlich wenigstens im Denken oder Wissen, aber das sei zunächst ein Nichtsein in dem Willen. — Darauf ist nun zu antworten: Das freilich ist nicht zu bestreiten, daß das Ethische auch könne die Form des Sollens anziehen, das noch nicht verwirklicht ist. Bei den Menschen muß es anfangs Aufgabe sein: und doch selbst das weist auf ein Sein des Ethischen zurück, nicht blos auf ein Sein in der Intelligenz, das zugleich ein Nichtsein im Willen ist, sondern auf ein Sein zum mindesten in der Ursache, durch welche das vernünftige sittliche Bewußtsein gesetzt ist. Denn auf eine solche weist von sich hin die menschliche Vernunft, die nicht durch sich selber gesetzt, sondern sich durch die absolute Ursache gegeben ist. Daß wir aber wirklich die Realität des Ethischen in Gott setzen müssen, und zwar nicht blos in seinem Wissen, sondern auch in seinem Willen

und Sein, daß also das Ethische nicht als bloßes Ideal ohne Sein und Gott nicht als bloßes Weltgesetz gedacht werden kann, das ergibt sich aus folgender Betrachtung.

Das Sein, die Realität ist für die Idee des Ethischen nichts Gleichgültiges, sodaß sie bliebe, was sie ist, möge sie nun des Seins auch außer der Intelligenz ewig beraubt bleiben oder nicht, etwa so wie es für die mathematischen Wahrheiten, etwa die Gesetze vom Dreieck und seinen Winkeln oder vom Kreis und seinen Radien, gleichgültig ist, ob es in der Wirklichkeit ein Dreieck oder einen Kreis giebt. Denn vielmehr gerade das ist das Charakteristische für die Idee des Ethischen, daß sie wesentlich eine Tendenz zum Sein, auf Verwirklichung im Sein hat, und das gerade ist der Sinn des unbedingten Sollens, daß auch das Sein zu diesem Sollen gefordert werde. Das Gute ist der Gedanke, der den Willen bewegen und das Sein beherrschen will. Mit Recht sagt Schleiermacher: Dächten wir, das Sittengesetz bliebe ewig unerfüllte obwohl unbedingte Forderung, so müßte an seinem innern Recht unbedingt zu fordern gezweifelt werden; absolute Ohnmacht vertrüge sich nicht mit dem Recht auf unbedingte Geltung. Liegt nun aber im Gedanken des Ethischen überhaupt, daß es für sich unbedingt auch das Sein fordert, ja wohnt ihm als dem schlechthin Werthvollsten das Recht bei, daß alle Realität von ihm beherrscht werde, so könnte wenigstens in ihm selbst der Grund nicht liegen, wenn ihm in Gott die Realität fehlte. Ist es in der göttlichen Intelligenz, so kann es nicht wollen nur in ihr festgehalten bleiben. Es kann aber auch keine feindliche Macht weder in noch außer Gott gedacht werden, die das Ethische von dem Sein, das es will, abzuschneiden vermöchte, denn da wäre das göttliche Sein nicht mehr eine Einheit in sich selbst, sondern zwiespältig. — Da die göttliche Intelligenz das Ethische in sich schließen muß als ein Nothwendiges und schlechthin das Sein Forderndes, so ist mithin auch die Lehre des Duns Scotus nicht denkbar, daß das Ethische, obwohl für uns verbindlich, nur aus Gottes freier Machtvollkommenheit (supremum liberum arbitrium) stamme, Gottes eigenes Wesen aber nichts damit zu thun hätte. Er meint, es wäre Beschränkung der göttlichen Freiheit, wenn er nicht als gut gebieten könne, was er will. Das wäre aber Ueberordnung der Macht, dieser physischen

Kategorie, über das Ethische. Die heilige Schrift sagt nicht blos: „Ihr sollt heilig sein“, sondern auch „denn ich bin heilig“, sie redet nicht blos von einem gottgegebenen Gesetz der Gerechtigkeit, sondern nach ihr hat auch Gott selbst die Gerechtigkeit lieb. Wer den Gedanken des ethisch Guten, z. B. der Liebe, gedacht hat, der kann nicht anders, als dieses Gute als in sich gut, also auch schlechthin für Jeden, auch für Gott gut zu denken. Die Ansicht des Scotus würde dahin führen, daß es nicht in sich Gutes gäbe, sondern wir nur, obwohl wir das wissen, in subjektiver Betrachtungsweise dasjenige für gut ansehen, was uns und weil es uns einmal geboten ist. Aber hinter solcher Berufung auf die göttliche Macht oder Willkür lauerte der ethische Skeptizismus. Gott könnte in jedem Augenblick ohne Widerspruch mit seinem Wesen auch das Böse gut nennen, sein Wesen wäre indifferent gegen den Unterschied von Gut und Böse. Beides fiele außerhalb seiner Sphäre nur in die der Welt; sein eigenes Wesen wäre da bloße Macht, und unter dem Schein der Erhabenheit der Vorstellung von Gott als dem übersittlichen, wäre er blos physisch gedacht, d. h. untersittlich. Aber auch für den Menschen, für den allein das Sittliche wäre, würde bewußte Tugend zur Unmöglichkeit. Denn diese muß das Gute wollen, weil es dieses ist und nicht das Gegentheil. Giebt es aber nichts in sich Gutes, so kann auch nicht das Gute an sich, oder weil es dieses ist und nicht das Gegentheil, gewollt werden, sondern nur deshalb, weil es einmal geboten ist, von welchem Gebot die Kirche Kunde hat, so daß deutlich wird, wie der Scotismus, der, um Gottes Machtvollkommenheit zu erhöhen, das Gute aus dem Wesen Gottes hinaus hält, den Menschen auf den blos gesetzlichen Standpunkt bannt, im Widerspruch mit Joh. 8, 32. 15, 15. Soll das Ethische dem Physischen nicht untergeordnet werden, so muß es Einlaß in das innere Wesen und Sein Gottes fordern. — Dasselbe ist aber auch nicht ein blos potentielles Sein in Gott.[1]) Denn da würde es entweder erst durch Entwicklung und Wachsthum der göttlichen Vollkommenheiten, z. B. der Weisheit und Liebe aktuell werden. Das wäre aber ein Widerspruch

[1]) Wie Rohmer, Gott und seine Schöpfung 1857, will und ähnlich Eduard von Hartmann.

Digitized by Google

in Gott, weil ihm die ewige Aktualität jener nothwendig zu prädicirenden Vollkommenheiten fehlte, was gegen seine Absolutheit wäre. Auch würde über dem so gedachten Gott das Ethische als Gesetz oder Norm zu denken sein, der er unterworfen und allmählich sich anzunähern verpflichtet wäre. Oder wäre Gott als das Sittengesetz zu bezeichnen, was oben bereits abzuweisen war. Da das Gute schlechthin werthvoll ist und zum Sein wesentlich tendirt, so könnte, wenn Gott nicht ebenso ewig, als er ist, auch schlechthin gut in seiner ganzen Aktualität wäre, daran nur die Ohnmacht seines Willens die Schuld tragen, die ihn der Absolutheit beraubte, möchte nun dualistisch eine hemmende Macht außer ihm oder in ihm sein. So wird es dabei bleiben, Gott weiß und will nicht blos das Ethische, das für uns ist, sondern es fällt in sein inneres Wesen, und zwar ist auch die ewige Aktualität des Ethischen zu Gottes Wesen gehörig, während freilich in dem Ethischen für den Menschen das Sollen dem vollkommenen Sein vorangehen muß. Das Ethische selbst verlangt in der zeitlichen Welt diesen Gang und verzichtet auf unmittelbare vollkommene Realität im Interesse einer von Gott wirklich unterschiedenen und eines sittlichen Erwerbes fähigen Welt. Aber in Gott ist solcher Verzicht nicht denkbar, ein ethisches Werden ist nicht in ihm. Hat das Ethische in der Welt zunächst keine vollkommene Realität, so muß es sie um so mehr in Gott haben. Empirischen subjektiven Ursprung kann seine Idee nicht haben, sondern weist auf einen Ursprung aus der Ewigkeit zurück; in Gott hat das Ethische ein ursprüngliches Sein, den Ort ewig vollkommener Realität, und daher kann es für die Welt zum Sollen oder zum Gesetz werden. Auch als Gesetz schwebt und flattert das Gute nicht im Universum umher, ohne Träger oder reales Substrat, sondern ewig wurzelnd in Gott sucht es seine Ausbreitung und Fruchtbarkeit auch in der Welt durch einen Prozeß.

3. Das Dritte ist das Verhältniß des ethischen Wesens Gottes zu den übrigen Bestimmungen seines Begriffs, welche theils physisch oder metaphysisch sind wie Unendlichkeit nach Raum und Zeit, Leben, Allmacht, theils logisch wie Intelligenz. Auch diese Frage ist wichtig, weil die Ordnung dieser Eigenschaften in Gott für den gottebenbildlichen Menschen und die Ordnung seiner Kräfte vorbildlich werden muß. Es

Digitized by Google

sind aber drei Möglichkeiten denkbar, entweder sind die ethischen Bestimmungen des Gottesbegriffes den nichtethischen untergeordnet, oder sind alle göttlichen Eigenschaften einander coordinirt, oder endlich ist das Ethische in Gott allem Nichtethischen übergeordnet und zugleich als Einheitsband der sämmtlichen göttlichen Eigenschaften anzusehen.

Für die Ueberordnung der nichtethischen Eigenschaften könnte zu sprechen scheinen, daß wenn Gott nicht vor Allem absolutes Sein, Leben, Intelligenz u. s. w. hätte, uns der Träger für die ethischen Prädikate fehlen würde und ohne diese Voraussetzung von einem ethischen Gott nicht könnte die Rede sein. Allein es ist wohl vereinbar, daß, was in einer Hinsicht als Voraussetzung des Ethischen gedacht sein will, darum doch nicht Quelle oder Prinzip des Ethischen ist, nicht als das Höhere gedacht werden darf. Die nichtethischen Bestimmungen des Gottesbegriffs verhalten sich zu den ethischen als Mittel zum Zweck, der absolute Zweck aber kann nur im Ethischen liegen, weil es allein das absolut Werthvolle ist; das Ethische ist der letzte Grund dafür, daß Gott ewig sich selbst in allen seinen Eigenschaften will oder selbst begründet.

Am häufigsten ist es wohl, die göttlichen Eigenschaften als coordinirt zu denken: allein da verbliebe einer willkürlichen Ordnung unbeschränkter Spielraum; als reale Potenzen gedacht, lägen die Eigenschaften atomistisch außer einander; wo bliebe da ihre innere Zusammengehörigkeit und Gottes Einheit? Es muß in Gott ein hegemonisches Prinzip sein, das sie alle umschließt und harmonisch auf einander bezieht, indem es sie auf sich bezieht. Dieses regulative Prinzip nun ist mit dem Ethischen gegeben, welches allein Selbstzweck und daher allem andern übergeordnet ist.

Es bleibt also nur übrig, daß alle Bestimmungen des Gottesbegriffs dem Ethischen untergeordnet sind. Dadurch, daß sie für das Ethische oder die absolute Daseinsweise des Geistes die ewigen Voraussetzungen und Vermittelungen sind, haben sie selbst auch ihre Nothwendigkeit und wenigstens mittelbar an der Teleologie Antheil, sie sind gesichert und ewig begründet dadurch, daß der absolute Selbstzweck sie ewig für sich will und fordert. Die anderen Eigenschaften haben zwar auch eine Nothwendigkeit, aber in letzter Beziehung für das Ethische in Gott, der, um nicht ein starres ethisches Sein zu sein,

Digitized by Google

sondern um sich als ethisch lebendigen ewig zu haben, sie ewig will und durch sie hindurch sich als ethischen ewig begründet.

Anmerkung. Fruchtbarkeit des Gefundenen für die christliche Ethik. Ist das Ethische das in sich selbst und nicht erst durch die göttliche Machtvollkommenheit Gute, der Mensch aber für das Sittliche bestimmt, so ist er auch für das in sich Gute bestimmt, und dasselbe Gute, das in Gott ist, gilt auch uns, wenngleich es nur in Gott ursprüngliches Sein oder Aseität hat, und die Erscheinung dieses Ethischen in uns, die wir von Gott gesetzt sind, eine andere als in Gott ist. — Nimmt ferner das Ethische jene hegemonische Stellung ein, so sind alle Versuche, es nur als Produkt oder Blüthe der Natur anzusehen, definitiv ausgeschlossen. — Besonders aber ist von Wichtigkeit die Stellung der göttlichen Allmacht zur menschlichen Freiheit, die hieraus sich ergiebt. Fordert das ethische Wesen Gottes eine freie Welt, so kann die Allmacht dies nicht hindern; ihr Sinn ist nicht, daß sie alles ausschließlich wirke, oder wirken müsse, was sie irgend kann, vielmehr ist die Allmacht dem ethischen Wesen und Willen Gottes dienend unterwürfig. Die beschriebene Unterordnung der göttlichen Eigenschaften ist schon im alten Testament gelehrt; während die Heiden stehen bleiben bei der Götter unsterblichem Leben, ihrer Macht, Schönheit oder Intelligenz als dem Höchsten, so ist nach Sprüchw. c. 8 Gottes Macht unterthan der göttlichen Weisheit, die aber gute Zwecke will, in letzter Beziehung sittliche. Das Ethische selbst ist im alten Testament noch überwiegend als Heiligkeit gedacht, aber die Macht Gottes als der Arm dieser Heiligkeit oder Gerechtigkeit, und da der Mensch gottebenbildlich gedacht ist, Genesis 1, 26. 27, so ist in Gott auch das Urbild für die Ordnung der Kräfte des Menschen gegeben. Daß das dem Menschen geltende Gute auch für Gott das Gute ist, das tritt noch mehr als im alten Testament im neuen hervor, wo die Person Christi in einem heiligen menschlichen Leben die Offenbarung vollendet, das Innere Gottes offenbart. Der Unterschied bleibt gleichwohl, daß nur Gott absolute auch ethische Aseität, der Mensch nur auf Grund des Gesetztseins durch Gott ist.

4. Das Bisherige stellt das Ethische und zwar in Gott selbst in seiner alles Andere überragenden Hoheit und Herrlichkeit, wie als ein selbstständiges Gut fest. Es ist ein nothwendiger Gedanke der Vernunft als solcher; es ist nur gedacht, wenn auch als seiend gedacht, und zwar im göttlichen Wesen als seiend, ja es ist in diesem Wesen die Mitte, das innerste Prinzip, Gott in der Gottheit. Denn zugleich ist mit ihm die Persönlichkeit Gottes gedacht, da in einem unpersönlichen Wesen Sittliches nicht existiren kann. So ist ursprünglich das Gute Gott, und Gott wie das Urgute, so der Urgute. Nun darf man auch sagen, nach seiner in Gott wirklichen Idee ist das Ethische nicht blos eine der Realitäten neben anderen, sondern die Macht über alle

Digitized by Google

Realitäten, das oberste Maß aller Werthe, also die Realität der Realitäten, es ist das eigentlich Feste und Ewige von unverrücklichem Bestande, und in diesem Sinn nennt es Fichte das Substantielle. Wie viel Macht und Realität, welche Form Anderes als es selbst haben soll, das hängt in letzter Beziehung einzig von ihm ab.

Anmerkung. Gegen den Satz, daß Gott in sich und schon abgesehen von der Welt das Ethische sei, erhebt sich noch ein Widerspruch von Seiten derer, die zwar zugeben, daß Gott ethisch zu denken sei, aber nur im Verhältniß zur Welt. Das Ethische fordere ein wirkliches Anderes, denn Liebe sei Mittheilung, That. Mittheilung aber könne nicht stattfinden ohne Welt, sich selber könne Gott nichts geben. Sei aber Gott Mittheilung an Andere, so sei Gott Liebe nicht in sich, sondern nur im Verhältniß zur Welt; so Rothe und ähnlich auch Schleiermacher. Diese Frage läßt sich vollständig erst durch eine nähere Betrachtung des Wesens des Ethischen in Gott und in der Welt beantworten; hier nur soviel zur Behauptung unseres Satzes, daß das Ethische zum inneren Wesen Gottes gehöre: daß er mittheilende Liebe sein will, kann nicht Zufall oder Willkür für ihn sein, liebende Mittheilung aber ist ohne Gesinnung und Willen der Liebe, die den Empfangenden zum Zwecke macht, nicht möglich, also ist in Gott unabhängig von anderem Sein schon liebevolle Gesinnung. Allerdings aktuelle Mittheilung setzt schon ein anderes voraus, aber diese ist nicht die einzige Form des ethischen Seins. Auch ohne daß ein Anderes schon da ist, kann die innere Willigkeit oder Neigung zur Mittheilung, kurz die liebende Gesinnung schon da sein. Die bloße Gabe würde noch gar nicht als Liebe empfunden werden können, wenn sich nicht die Gesinnung in die Gabe hineinlegte. Das Ethische kann daher weder in Gott noch überhaupt blos in Form von Akten existiren, es muß vor Allem die Form persönlicher Kraft des guten bewußten Willens, ja Seins haben.

§ 7. Das Wesen des Ethischen zunächst in Gott.

Vgl. System der Glaubenslehre I. § 24—27. § 31b. 32.

Das Wesen des Ethischen in Gott ist eine unveränderliche aber auch ewig lebendige Einheit des Willens der Gerechtigkeit und des Willens der Liebe im engeren Sinn; anders ausgedrückt: der göttlichen Selbstbehauptung oder Selbstliebe und des Willens der Selbstmittheilung und Theilnahme. Beides zusammen und unzertrennlich Eins ist die heilige Liebe. Gott ist persönlich; nicht blos das seiende Urgute und das schlechthin höchste Gut, sondern auch der Urgute, welcher als den, der er ist, sich ewig will und behauptet. Aber diese Selbstliebe als heiliger Eifer für seine auch ethische Majestät und für Alles, was diese in und außer ihm verlangt, ist nicht egoistisch. Vielmehr indem Gott sich liebt, den ur=

sprünglichen Ort des Guten, liebt er auch das Gute überhaupt, das nach seiner Natur allgemein gelten und herrschen will. Da also Gottes Selbstliebe das Gute überhaupt und als solches liebt, und nicht blos sofern es sein Eigenthum bleibt, so ist es seiner Selbstliebe nicht entgegen, sondern entsprechend, daß er auch das Liebesleben vervielfältigende, das Gute verbreitende Liebe ist. Durch seine heilige Liebe ist er die schlechthin ethische absolute Persönlichkeit, die Macht und der Wille in Anderem bei sich und bei sich in Anderem durch Theilnahme und Mittheilung zu sein.

1. Wenn wir gleich, um das Wesen des Ethischen zu bezeichnen, nicht auf eine Definition es absehen können, welche aus einem höheren Gattungsbegriff dasselbe ableitete (denn es gibt keinen solchen höheren Gattungsbegriff, aus welchem es abgeleitet werden könnte), so geht uns doch eine Intuition, ein vorläufiger Begriff von demselben nicht ab, der der Beschreibung fähig ist. Nur der ethische Gott ist wahrhaft Gott, und so bewährt sich das Wort der Schrift 1. Joh. 4, 8 *ὁ θεὸς ἀγάπη*, das auch nicht eine Definition, sondern nur die oberste christliche Erkenntniß von Gott aussagen will. Die heilige Schrift sagt nicht: Gott ist das absolute, unendliche Sein, die Allmacht oder die Weisheit, sondern er h a t in sich die Macht, Sein und Leben aus sich selber zu haben, er hat die Weisheit, aber er i s t die Liebe. Also h a t die Liebe die Aseität, die Macht, die Weisheit u. s. w. Aber fragt man nun weiter, was ist die Liebe, so wollen freilich menschliche Worte nicht genügen, sie kommen uns schaal und kahl vor im Vergleich mit dem, was wir in der ethischen Intuition von ihr haben.[1]) Betrachten wir zuerst die Hauptversuche, ihr Wesen auszusagen, hören aber vorher auch die, welche sie als schlechthin unzugänglich für geistiges Auffassen und Begreifen ansehen, weil sie, wie Kant meint, nur etwas Pathologisches sei, oder zwar etwas Poetisches, aber nur ein unklarer, wenn auch gemüthvoller der Phantasie zugänglicher Zustand, oder etwas so Hohes, daß sie nur der Ahnung aber nicht dem Denken erfaßbar sei. Wenn eine christliche Ethik doch von dem Prinzip der Liebe zu leben hat, so gäbe sie sich als Wissenschaft sofort auf, wenn sie einem dieser

[1]) Ein Dichter (Wolfgang Menzel) sagt von ihr: „Je mehr du zu entblättern suchst die Rose, je mehr scheint sie mit Blättern sich zu füllen."

Urtheile zustimmte. Chalybäus sagt mit Recht: Die Liebe sei der Baustein, den die Bauleute (besonders die Philosophen) verworfen haben, der aber zum Eckstein bestimmt sei, indem die Logik und Metaphysik erst durch die Teleologik sich vollenden können.

2. Es sind besonders drei Auffassungen der Liebe, die wir der positiven Darstellung vorausschicken wollen. Sie wird als amor concupiscentiae, complacentiae und benevolentiae gedacht.

a) Der amor concupiscentiae begehrt, irgend einen Mangel, dem ein Verlangen nach dem fehlenden Gute entspricht, zu ergänzen und dadurch das Wohlgefühl der Ganzheit zu gewinnen. Aber wenn der Andere nur als Mittel verwendet wird, um sich zu bereichern oder zu ergänzen, so ist das möglicherweise nur eine Art, das Seine zu suchen, eine Art Egoismus, und dasselbe wäre der Fall, wenn der Begehrende nicht ein Nehmender, sondern zwar ein Gebender sein wollte, aber nur gäbe, um eines ihn drückenden Überflusses sich zu entledigen; denn auch da wäre der Andere nur Mittel, Zweck dagegen wäre da für den Gebenden nur er selbst. Platon hat im Symposion einen schönen Mythus vom Eros gedichtet: Er ist ihm das Kind des πόρος (der Fülle) und der πενία (Armuth). Aber wenn dort der πόρος oder das Geben, hier die πενία oder das Empfangen nur egoistisch wäre, so käme aus dem doppelten, wenn auch in der Bethätigung entgegengesetzten Egoismus noch nicht Liebe heraus. Wo ein Liebesverhältniß soll zustande kommen, da mag als Voraussetzung eine Fülle auf der einen, ein Mangel oder eine ungestillte Empfänglichkeit auf der andern Seite nothwendig sein. Aber die Voraussetzung ist noch nicht die Sache selbst, die Liebe ist etwas für sich und verwendet nur die Voraussetzungen nach ihrem Wesen. Was ist also die Liebe selbst, die sowohl in dem muß eine Stelle haben, dem die Fülle, als in dem, welchem der Mangel zukommt? Etwas anderes ist sie jedenfalls als nur Sorge für das eigene Interesse, sei dieses ein niedrigeres oder höheres. Solange es sich nur um das eigene Interesse handelt, bleiben wir in das physische Gebiet gebannt, in welchem die Egoität, das Centriren in sich herrscht, das sich zum Zwecke macht, und in welches nur Schatten und Vorspiele der Liebe hineinfallen. Dieser Fehler nun wird vermieden bei den Auffassungen der Liebe als amor complacentiae

Digitized by Google

und benevolentiae, von welchen ein Anderes als das eigene Ich als Ziel oder Zweck behandelt wird, und von welchen die erste sich auf die Intelligenz, die zweite auf den Willen bezieht.

b) amor complacentiae. Die Liebe des Wohlgefallens, sei es des ästhetischen oder intellektuellen, gibt sich an das Objekt hin in Anerkennung seines Werthes; sie kann übergehen in die begehrende Liebe, die das Objekt besitzen will, oder auch in den amor benevolentiae; an ihm selbst aber ruht der amor complacentiae in der Anschauung aus, und läßt rein das Objekt in seinem Werthe gelten, ohne den Willen begehrend zu betheiligen. Dahin gehört die intellektuelle Liebe in manchen Formen der Mystik und bei Spinoza, wo als höchste Liebe das Sichverlieren im Beschauen und in Hingabe an Gott gesetzt wird. Auf Gott angewendet würde hierher die Denkweise gehören, welche die Welt so ableitet, daß Gott an das vor seinem Geiste stehende Weltbild sich hingebend, sich an dasselbe verloren und sein Wesen ihm mitgetheilt habe in einem Abfall von sich selbst oder einer ἔκστασις, die als Ueberschwänglichkeit der Liebe beschrieben wird. Aber solcher Selbstverlust in der Hingabe könnte nicht wirkliche Liebe heißen. Wenn die Welt, die durch solchen Selbstverlust ward, auch ihrerseits gottähnliche Liebe haben sollte, so müßte sie wiederum an Gott sich verlieren, und so würde beiderseits die Liebe nun in der Selbstvernichtung bestehen oder in einer Absorption des Liebenden durch das geliebte Objekt, womit auch das Ende, die Selbstvernichtung der Liebe gegeben wäre. Das wäre aber ebensowenig Liebe, als die Absorption des Objekts durch das Subjekt den Namen Liebe verdient.

c) Besser daher lautet die Beschreibung des amor als benevolentia. Denn Wohlwollen drückt die Geneigtheit des Subjekts aus, den Andern zum Zweck zu machen, um ein thätiges, wirksames Liebesverhältniß mit ihm zu pflegen, namentlich in Mittheilung. Das ist nicht blos eine beschauliche Hingabe an den Andern, sondern ein praktisches sich zum Mittel machen für den Andern, ein Willensverhältniß. So erklärt sich, daß es fast üblich geworden ist, das Wesen der Liebe in der Mittheilung oder Selbstmittheilung zu finden, so Schleiermacher, Rothe u. A. Hiegegen macht nun Schöberlein geltend, die Liebe sei nicht blos als Mittheilen, sondern ebenso auch als Theilnehmen an

Digitized by Google

Freud und Leid zu denken, erst mit Beiden zusammen sei sie beschrieben. Gewiß, in Beiden ist eine wesentliche Funktion der Liebe, in der Theilnahme jedoch nicht in dem Sinn, daß es der theilnehmenden Liebe wie dem amor concupiscentiae um den Besitz von Gütern des Andern, um Theilung mit ihm zu thun ist, sondern das liebende Theilnehmen ist genau genommen ein Geben, ein sich Dargeben an den Andern im Mitgefühl, gleichsam zur Fortsetzung und Erweiterung seiner Persönlichkeit, die als Selbstzweck behandelt wird. Liebende Theilnahme also gehört eigentlich doch zur mittheilenden Liebe, und Beides faßt sich zusammen in dem Gemeinschaftsuchen, in dem Sicherschließen für Andere, in der Hingabe an sie als den Zweck. — Ist nun aber benevolentia als mittheilende Liebe die genügende Beschreibung der Liebe selbst? Mittheilung wäre ein Akt, bei welchem ein anderer schon vorausgesetzt werden müßte, damit Liebe sei, während doch (s. o. S. 58) Liebe als Kraft und Gesinnung im Innern schon da sein kann, ganz abgesehen von der Bethätigung an Objekten der Liebe. Da könnte Gott nicht aus seiner ewigen Liebe heraus eine nicht seiende Welt ins Dasein rufen. Die Beschreibung des Ethischen oder der Liebe als bloßer Mittheilung würde ferner noch nicht gegen unethischen Selbstverlust sicher stellen. Die Mittheilung nämlich müßte doch irgendwie Selbstmittheilung sein. Die blose Mittheilung von Gaben, während das Ich sich selbst verschlossen hält, wäre noch nicht Liebe. Erschlösse sich dagegen die göttliche Liebe, wäre aber nur Selbstmittheilung, so führte das zu pantheistischem Selbstverlust Gottes zurück, Gott wäre die gleichsam selbstlos zerfließende Güte, was wieder unethisch wäre. Es wird also der wahren Liebe auch das Ernste, Strenge und Unbewegliche der Selbstbehauptung nicht fehlen dürfen, damit sie nicht blos selbstlose Expansion oder Profusion, mit einem Wort physischer Art werde, wie die Elemente Feuer, Licht, Wärme, Wasser, Luft einen natürlichen Drang zur Expansion haben. Dieses Strenge und Ernste ist aber in der benevolentia für sich noch nicht ausgedrückt. Zusammenfassend sagen wir also, Selbstmittheilung und Theilnahme ohnehin sich schon nahestehend, kommen auf eine Seite, die Seite der Selbsterschließung oder Selbsthingabe zu stehen, die aber in ihrer Einseitigkeit oder für sich noch nicht wirkliche Liebe wäre. Den entgegengesetzten Fehler hat aber die Liebe, als

amor concupiscentiae gedacht, an sich, der nur dem Ich dienen, in sich centriren will. Beides zusammen wird uns auf die richtige Spur helfen.

3. Positive Darlegung des Wesens des Ethischen.

a) Die besprochenen Definitionen sind einander direkt entgegengesetzt. Denn nach der ersten ist die Liebe nur ein Suchen des Seinen, ein Centriren in sich als dem Zwecke, und das war ihr Fehler. Nach den anderen beiden ist sie nur als Hingabe an Anderes in intellektueller oder praktischer Weise gedacht, dieses Andere als objektiver Werth oder Zweck, wofür das Subjekt nur Mittel sei, und das war ihr Fehler. Das weist darauf hin: um das Wesen der Liebe recht zu verstehen, wird beides zu verbinden, zu einer gediegenen sich gegenseitig durchdringenden Einheit zusammen zu schauen sein, das Sichwollen, das wir die Egoität nennen können, und das Erschlossensein für Andere, in Theilnahme und Mittheilung. Das Ethische, die wahre Liebe, ist nicht etwas nur Einfaches, sondern es ist in ihr Einigung von Entgegengesetztem, das sie zum Zusammenwirken bringt. Sie ist eine Größe für sich, ein Eigenwesen, ens sui generis, so gut wie irgend eine andere Wesengattung. Aber sie einigt mikrokosmisch in sich, was anderwärts nur isolirt oder in einseitigem Uebergewicht auftritt, — das Sein für sich und das Sein für Anderes. In der Natur waltet bei den einzelnen materiellen Gestalten oder den Körpern das Centriren in sich, die Kraft der Schwere, das Sichbeziehen auf sich; bei Anderem wie vor Allem dem Licht nur die Expansion, gleichsam das Sein für Anderes. Die Liebe nun ist eine zusammengesetztere Größe, eine unendlich höhere Kraft. Sie besteht nicht blos in Akten, die ihre Erscheinung sind, sondern es ist bei ihr die innere Kraft und ihre wesentliche Bethätigung zugleich in's Auge zu fassen, denn ihre Art ist, das Innerste und Beste zu offenbaren, durchsichtig und zugänglich zu machen. Im Sittlichen hat die Erscheinung nur Gehalt, wenn sie zurückweist auf einen inneren Quell der Liebe. Sonach werden wir allerdings ihr immanentes Lebensgesetz und die wesentlichen Funktionen, wodurch sie ist, was sie ist, zu betrachten haben, aber ohne daß wir die Liebe nur in eine Art von Thun auflösten und ihr absprächen, ein inneres Sein zu haben, eine Zuständlichkeit, die als lebendige Gesinnung sich auch

im Thun offenbart. Das ist das Geheimnißvolle, Wunderbare an ihr, daß sie einerseits, wenn wir sie für sich als ein inneres Sein in sich fixiren, zur Offenbarung drängt: denn sie wäre nicht Liebe, wenn sie sich nicht erweisen wollte, — und nach dieser Seite schauen wir gerade in der Tiefe ihrer Innerlichkeit, den reinsten Zug zum scheinbaren Gegentheil, zum kräftigsten Hervortreten auch in die Aeußerlichkeit. Andererseits aber weist gerade ihre volle Offenbarung, in die sie gleichsam sich selbst hineingelegt, und worin sie aus ihrer Innerlichkeit herausgetreten ist, am sichersten zurück in ihre unergründliche Tiefe, welche unerschöpft bleibt auch in der Selbstäußerung, darin sich nicht verliert, sondern behauptet. Gerade durch ihr intensives Heraustreten aus sich werden wir am sichersten in ihre innere Tiefe, ihr reines freies Wesen zurückgeleitet, so daß wir beides zugleich gegenwärtig haben, ihre bestimmt ausgeprägte Erscheinung in den einzelnen Akten und ihre durch die Einzelbethätigung doch weder begrenzte noch erschöpfte Fülle und Tiefe, beides aber von ihr zusammen gehalten, die die wahre Brücke, das lebendige Band zwischen dem Idealen und Realen, dem Ewigen und Historischen ist. Es giebt keine Potenz außer ihr, die ihr das nachthun könnte; von den Naturkräften kann man sagen, daß sie aufgehen in ihrer Erscheinung, sie haben kein Inneres, keine Tiefe, wenn auch noch unerkannte Geheimnisse; sie erschöpfen sich in dem Aktus. Hinwiederum der Geist hat als nur denkender und fühlender blos ein Insichsein, als Wille aber ist er in andern Momenten nur ein Streben aus sich heraus in der Richtung auf das Werk oder Thun: erst in der Liebe ist die reale innigste Durchdringung des Entgegengesetzten, sie ist mit einem Wort die Kraft, zugleich bei sich und außer sich in dem Andern zu sein; sie einigt gleichsam die Transcendenz oder Selbstbehauptung und die Immanenz oder die Selbsthingabe und Mittheilung, und durch dieses Beides zusammen ist sie heilige Liebe. Für den Gottesbegriff ist damit der Pantheismus und Deismus überwunden. Denn in Gott sind Selbstbehauptung und Selbsthingabe schlechthin geeinigt, aber darum nicht einerlei, wie wir sofort sehen werden.

4. Unterschied zwischen Selbstbehauptung oder Selbstliebe und zwischen Selbstmittheilung mit der innigen

Digitized by Google

Verbundenheit beider in der heiligen Liebe, oder Unterschied und Zusammengehörigkeit der Gerechtigkeit und der Liebe im engern Sinne.

Die Unterscheidung zwischen Selbstbehauptung und Selbstmittheilung zusammen mit der Erkenntniß ihrer innigen Verbindung ist ein entscheidender Punkt für das Verständniß des vollen Begriffs der heiligen Liebe; daher wir vor allem die Aufgabe zu lösen haben, jene Unterscheidung gegen Einwürfe zu vertreten und ihre Nothwendigkeit zu begründen.

α. Gegen die Unterscheidung beider erheben sich von angesehener Seite Bedenken, welche gegen die Berechtigung des Begriffs der Selbstbehauptung und der Selbstliebe neben dem der Selbstmittheilung gerichtet sind, während Niemand das Recht des Begriffs der Selbstmittheilung bestreitet. Die Liebe Gottes, wird gesagt, wolle stets aktuell werden, aber es könne nicht Gott selbst Gegenstand seiner Liebe sein, Liebe sei nur als Liebe eines Anderen denkbar, Selbstliebe verdiene den Namen der Liebe gar nicht. Wäre das richtig, so wäre (wie es auch so häufig geschieht) von der Liebe in Gott nur als selbstmittheilender aber nicht auch als gerechter zu reden, die Gerechtigkeit wäre keine objektive Bestimmtheit in Gott, sondern höchstens eine subjektive Vorstellung. Die Gründe gegen unsere Aufstellung, daß Gerechtigkeit und Liebe im engern Sinn zum wahren Begriff der Liebe wesentlich zusammen gehören, ohne darum einerlei zu sein, reduziren sich auf den Verdacht, daß die Selbstliebe etwas Egoistisches sein müsse. Daher die Einen als Objekt der Liebe Gottes, nämlich der selbstmittheilenden, die allein könne festgehalten werden, allein die Welt wollen angesehen wissen, so Rothe und Schleiermacher; Andere wie Sartorius meinen durch Zurückgreifen zur Trinität dem Begriff der Selbstliebe ausweichen zu können. Aber wenn doch die göttlichen Unterschiede oder Hypostasen zum göttlichen Sein oder Selbst gehören und nicht getrennt für sich existiren, sondern erst zusammen die eine absolute göttliche Persönlichkeit constituiren, so ist auch die Liebe der trinitarischen Hypostasen zu einander göttliche Selbstliebe, und nur für den Tritheismus, für den die drei keine Einheit bilden, wäre z. B. die Liebe des Vaters zum Sohn nicht auch Selbstliebe. — Was aber

Digitized by Google

die Welt betrifft, so kann sie nicht der primäre Gegenstand oder Inhalt der göttlichen Liebe sein. Liebenswerth kann sie nur sein als für die Liebe bestimmte, oder weil die Liebe liebenswerth ist. Warum nun aber soll die Liebe in der Welt zwar liebenswerth sein, aber nicht auch in Gott, während sie doch nur kann liebenswerth sein durch ihr Urbild, den liebenswerthen Gott und durch Liebe zu diesem? Ist Gott liebenswerth **an** sich selber, so ist er auch liebenswerth **für** sich selber, und so ist in seiner Selbstliebe nichts zu sehen als die Gerechtigkeit seiner Liebe. Der Schein des Egoistischen, das Sartorius in göttlicher Selbstliebe findet, wäre nur dann mehr als Schein, wenn Gott, indem er sich liebt, damit nur ein Partikulares liebte. Aber wie Gott persönlich und von allem Möglichen und Wirklichen durch seine Aseität unterschieden ist, die aber zugleich der allgemeine Möglichkeits- und Seins-Grund ist, so ist er auch der ursprüngliche und nothwendige Ort des Guten überhaupt des *καθόλου ἀγαθόν*. Mit der ewigen allgemeinen Idee des Guten, für die er wie für alle ewigen Wahrheiten der ursprüngliche Ort ist, hat seine absolute Persönlichkeit sich bewußt und wollend, ewig und unauflöslich zusammen geschlossen. Liebt daher Gott sich selbst, so liebt er nicht eine Einzelpersönlichkeit nur, sondern seine allerdings einzigartige Persönlichkeit mit all ihren Potenzen und Eigenschaften, aber Alles in der beschriebenen Harmonie mit dem hegemonischen Prinzip in ihm, dem Ethischen und für dasselbe. Er ist so in der Selbstliebe nicht blos Liebe zu seinem Selbst, abgesehen von dem Ethischen, sondern er ist zugleich amor amoris, er liebt das Ethische überhaupt, sowohl die Gerechtigkeit als die mittheilsame Liebe. Und so kann von Ichsucht bei der göttlichen Selbstliebe nicht die Rede sein, weil er in sich auch das Allgemeine, das in sich und nothwendig Gute liebt und will, das freilich in ihm urständet und ewig in den Umkreis seines Seins fallen muß, zu welchem allgemein Ethischen aber nothwendig ebenso die Selbstbehauptung gehört, die wir Gerechtigkeit nennen. Auch ohne Selbstmittheilung ist Gott Liebe zum Guten oder Heiligen, das er selbst ist.

Wollte man die Gerechtigkeit nicht als eine besondere Seite im vollen Begriff der Liebe ansehen, so ergäben sich daraus die bedenklichsten Folgen, mag man nun die Gerechtigkeit, auch als vergeltende oder strafende, nur als eine Form der Liebe, die nur als mittheilend und

Digitized by Google

hingebend gedacht werden könne, ansehen, oder mag man folgerichtiger die göttliche Liebe nur als produktive Kraft des Guten betrachten, in der Gerechtigkeit aber nichts anderes sehen als die Folgerichtigkeit, d. h. Stetigkeit dieser auf Hervorbringung und Mittheilung des Guten, also auf Verwirklichung des Weltzwecks gerichteten Liebe. Die Folge der Läugnung der göttlichen Gerechtigkeit als einer besonderen Seite von Gottes ethischem Wesen, wäre die Vernichtung auch der ethischen Selbstmittheilung, ja des Ethischen überhaupt. Sollte nämlich Gott zwar als selbstmittheilende Liebe, aber ohne die Selbstbehauptung, welche Gerechtigkeit ist, gedacht werden, so fehlte Gott die Macht über sich selbst, also auch die Macht, seine Selbstmittheilung je nach der Empfänglichkeit oder Würdigkeit an sich zu halten. Aber so bliebe in ihm nur der unwiderstehliche Drang zur Hingabe, der in physischer Art wirken müßte, und das wäre nicht mehr freie Liebe, sondern Gott gösse da, um Philo's Bild zu gebrauchen, wie ein überschäumender Becher sich aus in die Welt, bis er in der Mittheilung oder Selbstmittheilung sich verloren hätte. Da würde ferner in der Welt die Freiheit der Creatur, der Unterschied zwischen Gutem und Bösem keine Berücksichtigung finden. Sonach würde solche profuse Güte für die höchsten Werthe indifferenziirend wirken. Wir hätten darum nur den heidnischen Begriff von Güte, möchte immerhin derselbe sich unter dem christlichen Namen der Ueberschwänglichkeit sich selbst vergessender Liebe verbergen. Das neue Testament spricht wohl von sich selbst vergessender Liebe und verlangt, wir sollen das Leben verlieren, um es zu gewinnen (Matth. 10, 39, Marc. 8, 35), aber das bedeutet nicht: wir sollen auf unsere Persönlichkeit verzichten, sondern nur auf das egoistische Centriren in ihrer Endlichkeit, auf die Abschließung gegen Gott und den Nächsten. So gebührt also der bewußten ethischen Selbstbeziehung Gottes auf sich oder der Selbstliebe in Gott eine Stelle, und das Sichbehaupten Gottes als des absoluten persönlichen Guten, dieses Hüten seiner Ehre, ist Gottes immanente Gerechtigkeit. Schon das alte Testament faßt Gottes Gerechtigkeit als Selbstbehauptung und Hut seiner Ehre auf. Wer mit Ueberspringung der Gerechtigkeit vermeintlich im Sinne neuen Testaments die Liebe geltend machen will, der fällt vielmehr unvermeidlich unter die Stufe des alten

Digitized by Google

Testaments zurück, es bleibt ihm nur eine physische Güte eudämonistischer Art, also eine heidnische Verfälschung der Liebe übrig.

β. So bestimmt nun aber das Ausgeführte dient, als nothwendig zu begründen, daß die göttliche Selbstbehauptung oder Gerechtigkeit als etwas für sich, als eine besondere objektive Bestimmtheit des göttlichen Wesens gedacht werde, so kann es doch schwer, ja unmöglich scheinen, diese Besonderheit und Unterschiedlichkeit gegenüber der Selbstmittheilung in der Einheit des ethischen Wesens Gottes festzuhalten. Es könnte scheinen, Selbstbehauptung und Hingabe oder Selbstmittheilung müßten doch wieder einerlei werden, weil jede von beiden die andere einschließen müsse. Denn fragt man, als was behauptet sich die heilige Liebe Gottes, was ist Objekt ihrer Selbstbehauptung? so ist allerdings nicht zu leugnen: Gott will und behauptet sich auch als Selbstmittheilenden und umgekehrt: Gott will seine Selbstmittheilung so, daß er auch die Kraft der Selbstbehauptung, die in ihm ist, an die lebenden Wesen, wenn auch im verschiedensten Maße, mittheilt. Aber der göttliche Wille der Selbstmittheilung hat doch seine Grenze: denn nicht Alles in Gott ist kommunikabel; die Aseität, welche durch alle Bestimmungen des Gottesbegriffes hindurchgeht, kommt nur ihm zu, und so ist schon das Wollen seiner Aseität oder Selbstbegründung eine Selbstbehauptung in Gott, die nicht zugleich Selbstmittheilung ist. Nicht durch das Sichbehaupten kommt es in Gott zum Willen der Selbstmittheilung; diese hat in Gott einen eigenen lebendigen Quell, der aber von der göttlichen Selbstbehauptung schützend umschlossen und gehegt wird. Gott will ferner, indem er sich will und behauptet, sich nicht blos als sich mittheilenden. Seine Selbstbehauptung ist Festhalten oder Bewahren aller seiner Eigenschaften, aber als Mittel für das Ethische, also Festhalten wie seiner Aseität so seiner Herrlichkeit und Majestät, aller ewiger Wahrheiten, aber auch der Gerechtigkeit, seiner selbst in seiner logischen und realen Unterschiedlichkeit von der aseitätslosen Welt, der Creatur, also Hüten seines Unterschiedes von der Welt, auch mitten in der Mittheilung an sie und in dem sich als mittheilenden Wollen. Gemäß seiner Einzigkeit ist Gott nicht blos das allgemeine, universale Wesen, das Prinzip von allem Möglichen und Wirklichen, er ist durch seine Aseität auch ein besonderes, von allem Möglichen und Wirklichen unterschiedenes Wesen. Diese, seine

Digitized by Google

Besonderheit verendlicht ihn aber nicht, sondern ihr Wesen ist gerade dieses, daß er und er allein das absolute Prinzip ist für alles andere Mögliche und Wirkliche. Hiernach ist es wohl möglich, ohne Vermischung der Selbstbehauptung oder Gerechtigkeit und der Selbstmittheilung beides schon in Gottes innerem Wesen zusammen zu denken, sodaß also Gott auch in der Selbstmittheilung sich selber will und behauptet, und daß er, indem er sich selbst behauptet, doch zugleich auch auf Selbstmittheilung gerichtet ist, nur daß diese nicht unterschiedslos so gedacht werden darf, daß dadurch seine Selbstbehauptung verletzt wird.

γ. Und nicht minder ist es möglich, Gott auch abgesehen von einer Bethätigung nach außen, als heilige Liebe oder Liebeskraft zu denken. Als heilige Liebeskraft ist Gott die seiende Urliebe, das seiende Gute und das höchste Gut. Er ist das absolute Gut in sich, indem er nicht blos unendliche Lebensfülle, Pleroma der Kräfte, Wille, Intelligenz und Einheit aller Potenzen als Persönlichkeit ist, sondern diese seine Persönlichkeit hat die Idee des Guten ewig und schlechthin ergriffen, gleichsam dasselbe angezogen und sich damit identifizirt. Alle göttlichen Kräfte stehen eben dadurch in ewiger Vollkommenheit und Einheit, daß das Gute oder die Liebe, für welche sie alle sind, das innere Lebensgesetz in Gott, sein bewußter und gewollter Lebenszustand ist. Durch die Liebe ist das göttliche Leben die absolute Wohlordnung oder Eurythmie, die schlechthin werthvolle, in sich befriedigte und selige Harmonie und ewige Sabbathstille. Gott ist als die ewig vollkommene, seiende Urliebe der selige Gott. Aber Gottes Seligkeit ist auch abgesehen von der Welt nicht als müßige Ruhe zu denken, sondern als lebendiges Sein, nicht als bloße Potenz, auch nicht werdend, sondern vollkommenes sein Selbst mächtiges in ewiger Aktualität stehendes Sein, und auch in seiner Aktualität bleibt er der selige Gott. Die erste Aktualität (actus primus) ist aber nicht ein kosmisches Wirken, sondern ist innere Aktualität oder ethische Lebendigkeit. Gott nämlich ist sich selbst als das Gute nicht blos ein fertiges, gegebenes Gut, sondern das Gute das er ist, weiß er und will er bewußt sein; er ist nicht blos eine physische Güte, sondern was er ist, das ist er auch ewig durch seinen Willen, er bejaht und behauptet das Gute, Heilige, das er ist, und die unverletzliche Wohlordnung all seiner Kräfte.

Digitized

So behauptet Gott ewig auch seine Liebeskraft und Liebesgesinnung. Diese Selbstbehauptung ist die immanente Gerechtigkeit in Gott, welche nicht blos als unsere subjektive Vorstellung gedacht werden darf, sondern eine objektive Existenz ist. Aber die Liebesgesinnung, die Richtung auf die Selbstmittheilung, ist von ihr in Gott unterschieden, obwohl nicht geschieden. Diese Richtung darf auch nicht geschehen auf Kosten der Selbstbehauptung oder der Gerechtigkeit, sonst verlöre sie den ethischen Charakter. Die göttliche Selbstliebe ist die unerschütterliche Basis und die negative Voraussetzung der selbstmittheilsamen Liebe. Sie will auch den unverrücklichen Unterschied Gottes von allem Möglichen außer ihm festhalten, seine unendliche Majestät, die in seiner Aseität wurzelt, welche nicht mittheilbar ist, aber ein Born des Lebens, des mittheilbaren Gutes. Sie will auch seine ewig von Allem, was er nicht ist, unterschiedene Persönlichkeit. Die Selbstbehauptung schützt die Möglichkeit der Selbstmittheilung, ist aber nicht Prinzip ihrer Wirklichkeit.[1])

5. Wenn die absolute Selbstliebe und selbstmittheilsame Liebe wie zwei entgegengesetzte Pole in ihrer gegenseitigen, unauflöslichen Durchdringung aber nicht Vermischung oder Vereinerleiung zusammen das absolut Ethische in Gott konstituiren, so haben wir nun noch die wesentlichen Selbstbethätigungen des persönlich Guten, das Gott ist, näher zu betrachten.

Und zwar zuerst α) die Selbstbethätigung der göttlichen heiligen Selbstliebe, das Behaupten seiner inneren Ehre כָּבוֹד, δόξα, das in seinem absoluten Recht[2]) sich schlechthin behauptende Heilige oder

[1]) [Die Meinung des Verfassers geht also dahin: 1. Die Selbstliebe, Selbstbehauptung muß in Gott sein. 2. Vermöge dieser Selbstliebe behauptet Gott seinen Unterschied von allem möglichen Anderen, und will zugleich sich auch als Quell der mittheilsamen Liebe, jedoch so, daß er diesen Unterschied in der Liebe festhält. 3. Die mittheilsame Liebe, die in Gott auch abgesehen von der Welt als Liebesgesinnung ist, ist nicht aus der Selbstliebe ableitbar, sondern ein eigenes Princip in Gott. Aber sie ist auch nicht ohne Selbstliebe: a, sofern Gott sich als Liebenden, seine Liebesgesinnung will; b, sofern die Liebesgesinnung nicht ohne das Festhalten seines nicht mittheilbaren Unterschiedes von allem anderen Möglichen ist. So ist im Inneren Gottes die Einheit von Gerechtigkeit und Liebe als Liebeskraft, Liebesgesinnung gegeben, wie auch in der wirklichen Selbstmittheilung die Liebesgesinnung das Herzblatt ist. S. u. No. 5b. Vgl. Glaubenslehre I. S. 439.]

[2]) Vgl. hierzu Christl. Glaubenslehre § 23, 24.

Digitized by Google

ethisch Gute. Dies tritt besonders im alten Testament hervor, als Eifer Gottes, ja als Eifersucht für seine Ehre. Ex. 19. Jes. 42, 8.

Bevor wir die wesentlichen Funktionen der Gerechtigkeit betrachten, ist es bei der Schwierigkeit dieses Begriffs wohl am Ort, einiges Geschichtliche vorauszuschicken.[1]) Sie ist in der ganzen vorchristlichen Welt, die hebräische nicht ausgenommen, der sittliche Hauptbegriff, ja er umfaßt zum Theil alles Sittliche nach dem Spruch des Theognis, den Aristoteles anführt: Traun das Gerechte umfaßt der Tugend vollkommenen Umkreis. Und eine ähnliche Stellung nimmt im alten Testament das Gerechte ein. Jedoch ist begreiflich, daß das Alterthum mehr auf die Manifestationen, als auf das Wesen der Gerechtigkeit das Nachdenken richtete. Ferner ist für die Gerechtigkeit ein Gesetz vorausgesetzt als Maßstab des als gerecht Anzusehenden, und dieses Gesetz wird zunächst rein empirisch und positiv aufgefaßt. Gerecht ist, was die Gesetze des Gemeinwesens dafür ansehen (*νόμος τῆς πόλεως*), obwohl sie bekanntermaßen auch schlecht sein können. Durch die Sophisten wurde diese formale Bestimmung des Gerechten den zufälligen Gesetzen gemäß mit unsittlichem Inhalt erfüllt, denn nach ihnen kann einer, wenn er nur sich der höchsten Gewalt bemächtigt hat, die die Gesetze gibt, auch bestimmen was als gerecht gelten soll, und seinen eigenen

[1]) Vgl. Hildenbrand, Geschichte der Rechts- u. Staatsphilosophie Bd. 1. S. 123 ff. Leopold Schmidt, Geschichte der griechischen Ethik. 1881. Trendelenburg, historische Beiträge III. 399 ff. Allihn, de idea justi qualis fuerit apud Homerum et Hesiodum. Plathner, über die Idee der Gerechtigkeit bei Sophokles und Aeschylus. 1858. Hirzel über den Unterschied der *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* in der platonischen Republik, in Hermes Bd. 8. 1874. Ogienski, Welches ist der Sinn des platonischen *τὰ αὐτοῦ πράττειν*? 1845. [Ueber die Gerechtigkeit bei Plato auch Jahns. 1851. Fechner, über den Gerechtigkeitsbegriff des Aristoteles. Prantl in Bluntschli's Staatswörterbuch I. 342. Diestel, Idee der Gerechtigkeit im alten Testament. Jahrb. für deutsche Theologie. 1860. Heft 2. Heiligkeit Gottes Jahrb. 1859 H. 1. Zimmermann, das Rechtsprinzip bei Leibnitz. Hartenstein, Rechtsphilosophie d. Hugo Grotius, Abh. d. sächsischen Ges. d. Wiss., Bd. I. 1860. Stahl, die Philosophie des Rechts. Hinrichs, Geschichte d. Rechts- u. Staatsprinzipien. Trendelenburg, Naturrecht auf d. Grunde der Ethik. F. Dahn, Rechtsphilosophische Studien. Vernunft im Recht, Grundlagen der Rechtsphilosophie. Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. Vgl. d. Litteratur o. S. 28 f.]

Digitized by Google

Nutzen zum obersten Gesetz machen. Da wäre die Macht, dieses Physische, die Quelle des Rechtes, was auch später noch von Hobbes und Spinoza vertreten wird, [und in Bezug auf die Ableitung aus Gott von Duns Scotus, bei dem das Recht auch nur positiven Charakter haben kann, während es zu seinem Entstehungsprinzip blos die Macht und Willkür Gottes hat.] Das ist die Definition des Thrasymachos in Platons Republik, in welchem Werk der Philosoph den Sokrates den Begriff der Gerechtigkeit erforschen und nicht bei blos formalen Bestimmungen stehen bleiben läßt, weil es etwas in sich Gutes gäbe, der Vernunft des Wissenden zugänglich durch Selbsterkenntniß. Auch die Definition des Simonides wird verworfen, welcher das suum cuique aufstellt. Denn hier bleibt die Frage: was ist das, was einem Jeden gehört? Der Sophist, der die Macht zu oberst setzt, könnte auch diese Definition wieder für sich ausbeuten. Sonst könnte das suum cuique auch gedeutet werden: Deinem Freunde Gutes, deinem Feinde Böses, auch wenn jener schlecht, dieser gut ist. Die Beschreibung der Gerechtigkeit als der Wahrheit im Reden und der Treue im Wiedergeben ist offenbar zu eng. Erwähnung verdient noch die Definition des Pythagoras, der das Wesen der Gerechtigkeit darin sieht, daß ein ἀντιπεπονθός stattfindet; damit ist auf eine wichtige Funktion der Gerechtigkeit gewiesen, nämlich die vergeltende, beziehungsweise strafende. Der Gedanke ist: für ein Leiden, das einer verursacht, ist ein Gegenleiden das Gerechte; jedoch hat Pythagoras das ἀντιπεπονθός auch in weiterem Sinne genommen, bei Wohlthaten ist das ἀντιπεπονθός oder Gerechte die Wiedervergeltung durch Dankbarkeit. So ist ihm die Gerechtigkeit Herstellung oder Ergänzung der Harmonie auch in produktiver Weise, denn Wohlthat fordert Dankbarkeit, Dankbarkeit ist wieder thätig, wirkt Gutthat gegen den Wohlthäter, und so bildet sich gleichsam in lebendiger mathematischer Bewegung unter dem Grundsatz der proportionirten Deckung einer Gutthat durch eine andere ein Kreislauf von thätigem Wohlwollen. Es zeigt sich hierin der Zusammenhang der Gerechtigkeit mit der mathematischen Grundlage der Welt, und es scheint, daß Pythagoras seinen Grundsatz auch auf das Verhältniß des Verkehrs oder des Tausches angewendet hat. Das Recht ist als das Elastische vorgestellt, welches, wenn es

Digitized by Google

ein Leiden oder einen Druck erfahren hat, einen Gegendruck oder Schlag ausführt. Wenn eine erfahrene Verletzung des Rechtes ausgeglichen werden soll durch eine entsprechende Leistung des Verletzenden, so führt das zu dem jus talionis, und es zeigt sich darin der Zusammenhang der Gerechtigkeit mit der Mathematik.

Platon gibt sich besonders Mühe, die Ansicht des Thrasymachos gründlich zu widerlegen, er hält entgegen: Wenn das Gerechte nur das von dem Mächtigeren als Gesetz auferlegte, ihm Genehme oder Nützliche wäre, so gäbe es überhaupt nichts in sich Gerechtes; das Recht wäre nicht an ihm selbst, sondern nur etwas schlechthin Unbestimmtes und Wandelbares. Hatte Thrasymachos für sich den Vergleich gebraucht, die Schafe seien für den Hirten da, der sie also nach Belieben scheeren und schlachten könne, so erwidert Sokrates, dieser Vergleich sei unpassend und entspreche nicht dem Verhältniß des Regierenden zu den Regierten, der Hirt als solcher hüte die Schafe, schlachte sie aber nicht, jede Kunst sei zum Nutzen für ihren Gegenstand da und nicht zu dessen Schaden. Dann wäre auch das Recht des Starken ein ganz anderes als das des Schwachen, gerecht wäre für jenen das Herrschen, für diesen das Leiden; vielmehr aber sei das Recht für den Schwächeren ebenso gut da wie für den Stärkeren und sorge auch für den fremden Nutzen, nach Umständen selbst auf Kosten des eigenen. Die These des Thrasymachos sei umzustellen: Die Gerechtigkeit sei die Bedingung der Macht und Stärke, Ungerechtigkeit erzeuge Streit und wirke auflösend. So sucht denn Platon die Gerechtigkeit als das Band der Welt darzustellen. Der Staat, der ihm wie ein großer Mensch ist in einer wohlgeordneten Gliederung der Theile und in einem harmonischen Zusammenwirken derselben, hat an der Gerechtigkeit den allgemeinen Rhythmus, die Musik, die durch das Ganze geht und jedes in seinem Maß und Takt erhält.

Im Gegensatz zu der Ableitung der Gerechtigkeit aus der Macht, aber auch zu der unbestimmten Definition, daß sie das suum cuique vertrete, hat Platon zu einem bestimmten Inhalt dadurch zu kommen gewußt, daß er sagt, die Gerechtigkeit sei in dem Einzelleben schwerer erkennbar, müsse aber ein und dieselbe im Staat und im Einzelnen sein, daher er sie wie in großer Schrift aus dem Wesen des Staats als eines großen Menschen will erkennen lassen. Durch Arbeitstheilung

Digitized by Google

kommt auf Grund verschiedener Tüchtigkeiten oder Tugenden die staatliche Gemeinschaft zu Stande; drei Stände sind dazu erforderlich, die Arbeiter oder die Gewerbsleute, die Wächter oder Krieger und die Regierenden oder Philosophen, gleichsam der Nähr-, Wehr- und Lehrstand, dem die dreifache Funktion der Ernährung, Sicherstellung und Regierung zukommt. Jeder dieser drei hat eine besondere Tugend in ihrer Energie zu repräsentiren, nämlich Mäßigkeit, Tapferkeit, Weisheit; die vierte Kardinaltugend, die Gerechtigkeit, ist ihm nicht Tugend eines besonderen Standes, sondern kommt Allen zu. Sie ist die Tugend, wodurch jeder seine Stelle ausfüllt, an seinem Ort im Ganzen ist, was er sein soll, *τὰ αὑτοῦ πράττειν* im Gegensatz zu *πολυπραγμονεῖν* oder *ἀλλοτριοπραγμονεῖν*. Sie ist also das Leben und Handeln des Einzelnen nach der Beschaffenheit seines Kreises im Geiste des Ganzen, sie ist ihm in diesem Ganzen das subjektive Tugendprinzip, das also zum Band oder zu der lebendigen Seele für alle Glieder des Staatskörpers wird. Die Grundlage für dieses Staatsbild ist aber die platonische Psychologie, welche das leibliche Leben, den *θυμός* und den *νοῦς* unterscheidet und durch diese Unterscheidung ermöglicht, daß von einer Gerechtigkeit wie Ungerechtigkeit auch schon im Einzelnen für sich geredet werden kann, denn gerecht ist z. B. die Unterordnung des Physischen unter den *νοῦς* und ungerecht ist die Verletzung des *νοῦς* durch die Oberherrschaft eines der Andern.

Aristoteles versteht dagegen unter der Gerechtigkeit nur die Tugend, die dem Gemeinwesen und den positiven Gesetzen desselben entspricht, gerecht ist ihm das *νόμιμον*. Freilich sind die Gesetze in jedem Staat verschieden, daher das Gerechte nicht mit dem wirklich Sittlichen zusammenstimmt, nur in dem vollkommenen Staat wird die Gerechtigkeit mit dem Ethischen zusammentreffen. Bei seinem empirischen Ausgangspunkte kommt Aristoteles nicht dazu, das in sich Gerechte zu erforschen, sondern nur dazu, in dem gegebenen Stoff das sich Widersprechende auszuscheiden und nur das Zusammenpassende festzuhalten. Auch darin steht Platon über ihm, daß er die Gerechtigkeit an die Gottheit anknüpft, die *Δίκη* stellt er an den Thron des Zeus, was an das Wort des Psalmisten erinnert: Gerechtigkeit und Gericht ist deines Stuhles Festung (Ps. 89, 15). Endlich ist dem Aristoteles eigenthümlich, daß er in der nikomachischen

Digitized by Google

Ethik von Gerechtigkeit nur reden will im Verhältniß zu Anderen[1]), nicht aber auch wie Platon im Verhältniß zu sich selbst; er führt das Wort von Bias an, Gerechtigkeit sei ein fremdes Gut, d. h. sie bezeichne das Recht des Andern und die Pflicht gegen ihn. Ebendahin gehört, daß er sagt, Niemand könne sich selber Unrecht thun. Dagegen zeigt Aristoteles Platon gegenüber auch einen Fortschritt in der Erkenntniß der Gerechtigkeit; einmal in Bezug auf die Eintheilung und sodann besonders in Bezug auf das *ἴσον*. Er unterscheidet die Gerechtigkeit als *διορθωτική* und als *διανεμετική*. Jenes ist die ausgleichende, beziehungsweise herstellende Gerechtigkeit und sie umfaßt die justitia commutativa oder die Gerechtigkeit des Verkehres, wo für die Hingabe eines Eigenthums die Entschädigung in einer entsprechenden Vermehrung des Eigenthums durch Empfang von dem Andern liegt. Hier ist die sittliche Beschaffenheit der Personen gleichgültig. Aber zu der *διορθωτική* gehört ihm auch noch die strafende Gerechtigkeit. Die *διανεμετική* ist die justitia distributiva. Dem Staat wohnt das Recht der Austheilung von Gütern bei. Da fragt es sich nun, ob die Vertheilung nach dem Grundsatz des *ἴσον* zu geschehen hat, um gerecht zu sein, wobei Platon stehen blieb. Aristoteles verneint das. Einmal weil nach ihm der Staat die Vertheilung der Güter anzuerkennen hat, wie sie sich durch die Natur der Sache oder die Sitte geschichtlich gemacht hat, sodann aber weil auch in Bezug auf die Güter, über die er verfügt, wie Ehren, Aemter, nicht das Prinzip des *ἴσον* zureicht, wonach alle den gleichen Anspruch hätten. Er tadelt an Platon, daß er bei dem Begriff des *ἴσον* für die justitia distributiva stehen geblieben sei, wobei sich dann eine abstrakte Gleichheit aller (*τὸ ἴσον* cuique) ergäbe, was zur Demokratie oder Ochlokratie führe. Das *ἴσον* sei nur Gegensatz gegen das zuviel Haben- und zuwenig Leidenwollen, bezeichne also nur die oberste Regel, daß Jedem das Seine nach Gerechtigkeit werden müsse, mithin für große Unterschiede Raum bleibe. Wenn alle Menschen A, B, C sich zu allen Gütern und Leiden α, β, γ gleich verhielten, so käme Demokratie heraus, da hätte Jeder, der Mensch ist, dasselbe wie die andern zu fordern. Aber diese blose mathematische Gleichung sei zu verwerfen, weil da abgesehen werde von dem Unterschiede des Werthes

[1]) Anders in den magna moralia I. cap. 33.

zwischen A, B, C. Die Anwendung der einfachen Gleichung lasse das *δίκαιον* untergehen in dem *ἴσον*, und das wäre eine Art von Tyrannis. Vielmehr sei statt der einfachen Gleichung eine Proportion zu setzen: Um wievieles A mehr sittlichen Werth hat, als B und C, um soviel muß er auch mehr Antheil an Gütern und weniger Antheil an Leiden haben. Dagegen ist Platon vor Aristoteles dadurch ausgezeichnet, daß es ihm auf die Erforschung des in sich Gerechten ankommt, wie er ja auch den Gerechten aller Macht, Ehre, Reichthum entkleidet, mit Schmach und Hohn beladen schildert, um den unwiderstehlichen Eindruck des an sich Gerechten zu schildern, und daß er dies an die Gottesidee anknüpft, während Aristoteles bei der Empirie stehen bleibt, welche je nach Sitten und Gesetzen der verschiedenen Völker sehr Verschiedenes, ja Entgegengesetztes als das Gerechte aufstellen kann.

Indeß auch Plato hat das Juristische mit dem Ethischen noch vermischt und das Gerechte schon mit dem Guten identifizirt, und wie bei Aristoteles das Logische und Mathematische in der Gerechtigkeit besonders hervortritt, so ist bei Plato das Ethische noch nicht vom Wissen unterschieden. Dem Wissen des Guten, dem Erkennen der Idee folgt von selbst das Thun. Auch erscheint das Gerechte wesentlich zugleich als das Schöne, also unter ästhetischem Gesichtspunkte. Darin zeigt sich eine Verwandtschaft mit der Behandlung der Gerechtigkeit bei Leibnitz.

Bei Leibnitz wird die Gerechtigkeit logisch oder intellektuell begründet. Die Gerechtigkeit ist ihm die Weisheit des Regierenden, und gerecht, was weise ist, weise aber ist das dem Ganzen Heilsame. Was nun ist heilsam? Wird gesagt, was dem Wohlsein dient, so kann das wieder eudämonistisch ausfallen, sodaß die Gerechtigkeit wieder ihre Norm nur aus der Empirie empfängt, die doch durch sie normirt werden soll. Es ist daher nicht zu verwundern, daß die Leibnitz'sche Philosophie im 18. Jahrhundert zur Vorläuferin des populär-philosophischen Eudämonismus geworden ist. Er hat eine Eintheilung der Gerechtigkeit nach Stufen versucht. 1. Das jus strictum schreibt nur vor: neminem laede, damit nicht Jeder das Recht des Naturstandes oder Krieges beanspruche. Auf dieser ersten, niedrigsten Stufe hat auch die Gerechtigkeit im Verkehrverhältniß ihre Stelle (justitia commutativa), auch

diese ist strenge Gerechtigkeit; es findet bei ihr statt ein Tausch zwischen dem idem oder dem tantundem. Der privatrechtliche Verkehr ruht auf einer Gleichung nach dem Grundsatz, daß das Erkaufte so viel werth sei als die Bezahlung und umgekehrt. Bei ihr kommt aber die sittliche Welt der Personen noch gar nicht in Betracht; Alle werden da als gleich angesehen, nur die Unterschiede kommen in Betracht, die aus dem Rechtsgeschäfte selber fließen. 2. Dagegen die justitia distributiva hat nach dem Grundsatz suum cuique zu verfahren, sie bleibt daher nicht bei einer einfachen Gleichung stehen, sondern geht zu einer Proportion fort nach der Formel: Wie sich A zu B verhält (sittlicher Werth zum Los überhaupt, so verhält sich in concreto C zu D. Des Cajus Los verhält sich zu dem Los des Titus, wie des Cajus Werth zu dem des Titus.) 3. Die dritte Stufe des Rechtes ist nach Leibnitz die der göttlichen jurisprudentia, die zur Theologie überführt. Die voluntas superioris hat als das Gerechte zu gelten. Gott aber ist von Natur der Höchste, seine positiven Gesetze haben daher zu gelten. Daraus leitet er ferner ab, daß als gerecht zu gelten hat, was durch Vertrag gesetzt ist und zwar gleichfalls als pietas. Seine methodus nova jurisprudentiae stellt als die 3 Stufen des Rechtes das strictum jus, die aequitas und die pietas oder die juridische, politische und ethische justitia (Moral und Religion umfassend) auf. Die Theologie will er nur als eine Spezies der Jurisprudenz im Allgemeinen gelten lassen, sie habe das Recht und die Gesetze der Republik Gottes zu behandeln und zwar für die Moraltheologie das in dieser geltende göttliche Privatrecht, während die beiden ersteren zum öffentlichen Recht gehören, jedoch in der höchsten Stufe erhalten bleiben. In seinem codex juris diplomaticus weist er aber auch der juridischen und politischen Gerechtigkeit ihr Ideal in Gott an, der die absolute Gerechtigkeit sei. Da beschreibt er die Gerechtigkeit als die leitende Tugend des Affektes der Liebe oder des Wohlwollens, das die Glückseligkeit des Nächsten zur eigenen macht. Damit ist sie mit der praktischen Weisheit identifizirt. Das eigentliche Objekt der Liebe ist nach ihm das Schöne, das, dessen Betrachtung durch sich selbst angenehm ist, auch ohne daß es Nutzen abwirft. Allerdings hat das Ethische und das Schöne dieses gemein, daß beides durch sich selber gefällt, aber

Digitized by Google

hiermit hätten wir nur erst das ästhetische Gebiet erreicht, was auch dadurch nicht überschritten wird, daß er die Liebe zu todten Kunstwerken unterscheidet von der Liebe zu lebendigem Schönen, das der Glückseligkeit fähig ist, sodaß das Wohlwollen daran ein Objekt haben kann. Die Definition der Liebe, daß sie sei das Erfreutwerden durch die Glückseligkeit Anderer, oder daß sie diese zur eigenen mache, stellt gleichfalls den Genuß der Glückseligkeit, also ein Aesthetisches obenan, und die Ethik bleibt so doch die Wissenschaft von der Eudämonie, für welche die Liebe die Stellung des Mittels behält, ohne als in sich Gutes, als Selbstzweck erkannt zu werden. Die Gerechtigkeit aber wird nur als Wollen der weisen Ordnung, nicht als Wollen und Behaupten des in sich Werthvollen angesehen.

In der neueren Zeit hat Kant ein besonders starkes Gefühl für Gerechtigkeit gezeigt, wie sich besonders mit Bezug auf Versöhnung in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" zeigt, [nicht minder in seiner Straftheorie; der Verbrecher soll gestraft werden, „weil er Verbrecher ist". Die Aufgabe des Rechtes ist der Schutz der moralischen Freiheit, welche ein in sich werthvolles Gut ist.] Auch Hegel hat einen strengen Begriff von Gerechtigkeit, der sich besonders in seiner Vertretung der sog. absoluten Straftheorie erweist, [und wenn dieselbe in letzter Instanz auch auf die logische Nothwendigkeit gegründet ist, die ja bei Hegel den Mittelpunkt bildet, so ist doch charakteristisch, daß die logische Nothwendigkeit bei ihm zur absoluten Straftheorie führt.] Dagegen läßt Schleiermacher der Gerechtigkeit neben der Liebe kaum eine besondere Stelle; sie ist ihm nicht eine objektive Eigenschaft in Gott; und auch in der Welt, der die sittliche Freiheit und damit die Schuld im strengeren Sinne abgesprochen wird, wird der Begriff der Strafe überwiegend subjektiv gewendet und dadurch abgeschwächt. Doch setzt er einen Zusammenhang zwischen der Gesammtsünde und zwischen dem Gesammtübel, ein Zusammenhang, den Ritschl gänzlich leugnet, indem nach ihm Alles, was als Strafübel möchte angesehen werden, vielmehr nur als natürliches Uebel anzusehen ist. Eine objektive Gerechtigkeit als göttliche Eigenschaft erkennt Ritschl nicht an. Sie hat ihm nur Bedeutung für den Staat. Man darf aber nicht sagen, für den Staat habe die vergeltende, zumal die strafende Gerechtigkeit einen Werth,

aber auf Gott und Gottes Thun leide sie keine Anwendung. Vielmehr hat auch der Staat Recht und Pflicht, Gerechtigkeit auch strafend zu handhaben, nur, weil das Recht selbst eine göttliche Idee ist und göttliche Nothwendigkeit hat. Es ist logisch wie gerecht, daß das Sittliche nicht wehr- und machtlos sei, sondern daß das Physische, das ja schon nach seinem Ursprung die Stellung des Mittels für das Ethische einnimmt, diesem zu Diensten stehe. Mag immerhin, um die sittlichen Motive nicht zu fälschen, von den physischen Mitteln zur Förderung des Guten bei Belohnung und Bestrafung ein nur vorsichtiger Gebrauch erforderlich sein: die Idee des Sittlichen duldet nicht, daß der Frevler, der demselben Hohn spricht, nicht eine seiner Verantwortlichkeit entsprechende Strafe muß zu gewärtigen haben. Die Leugnung der Strafe würde mit der Strafbarkeit auch die Verwerflichkeit des Bösen in Frage stellen. Fehlte es der göttlichen Gerechtigkeit nicht an der Macht, so würde, wenn ihr doch der Wille fehlte, den Frevler zu strafen, auf eine Gleichgültigkeit gegen die Ehre, ja die Geltung des Guten zu schließen sein. Man sagt freilich: Gott ist nicht indifferent gegen das Gute und Böse; wenn er auch die Sünder nicht straft, weil seine Liebe das nicht gestattet, so will doch Gott folgerichtig, sich selbst getreu oder gerecht, das Böse überwinden durch das Gute. Die Vernichtung der Sünde entspreche aber der Idee des Guten mehr als eine auch nur theilweise Vernichtung des Sünders. So möchte man reden und von dem göttlichen Wirken denken können, wenn im Menschen nicht die sittliche Wahlfreiheit wäre, welche der Hervorbringung des positiv Guten und der Vernichtung des Bösen einen andauernden Widerstand entgegensetzen kann. Auch kann Gott die Personen, die gut, und die, welche böse sind, nicht gleich behandeln. Das wäre Entwerthung, Geringschätzung des Guten, wenn es dabei bliebe, daß die Welt des Realen dem Bösen ebenso gut und sicher eignen könnte wie dem Guten.

[Anmerkung. Die von dem Verfasser erwähnten Auffassungen der Gerechtigkeit sind, wie er es der Hauptsache nach in den Vorlesungen dargestellt hat: 1) „Die physische, wo die Gerechtigkeit als Ausfluß der Macht erscheint (Sophisten, Hobbes, Spinoza, Duns Scotus)." 2. Die einseitig ästhetische, welche im Zusammenhang mit der Mathematik bei Pythagoras erscheint, theilweise auch von Plato und Leibnitz vertreten ist. Da ist die Gerechtigkeit die Quelle der Harmonie und

dient dieser als dem letzten Zwecke. 3. Die logische oder intellektuelle, theilweise bei Aristoteles in empirischer Form, sodann bei Leibnitz, wo sie die Weisheit des Regierenden ist, also Mittel für den durch die Weisheit zu erreichenden Zweck der Glückseligkeit (vgl. die prudentia dei rectoria des Hugo Grotius) oder, wie bei Hegel, eine Form der Offenbarung der immanenten Logik des Absoluten. 4. Die Auflösung der Gerechtigkeit in die Liebe, wo sie nicht mehr für sich etwas ist, bei Schleiermacher, und als Folgerichtigkeit der Liebe bei Ritschl. 5. Die Auffassung der Gerechtigkeit als eines in sich werthvollen Gutes theilweise bei Plato, auch bei Kant, nicht minder im alten Testament. Da ist die Gerechtigkeit nicht mehr bloß um eines Andern willen gut, Mittel für die Macht, oder für die Harmonie, oder für die Logik oder Weisheit oder aufgelöst in die Liebe. Andererseits aber besteht ein Zusammenhang zwischen dem Physischen und der Gerechtigkeit, sofern Ersteres ihrer Offenbarung dienstbar ist, die Gerechtigkeit braucht die Macht als ihr Mittel. „Die Gerechtigkeit hat aber auch Bezug auf die natürliche Welt, sofern Alles in ihr nach Maaß und Ordnung gedacht ist und Jedem das Seine zugedacht. Der Vollzug dieses Gedankens geschieht, sofern den Weltdingen eine immanente Ordnung, ein Lebensgesetz Jedem nach seiner Art einerschaffen ist, wovon sie sich nicht ganz losreißen können, weil es ihre Existenz wesentlich mit constituirt, und das nur im Menschen ein bewußtes wird. Aber im Menschen lebt nicht bloß wie in den Naturwesen ein Gesetz ihres Seins, durch das sie bleiben, was sie sind. Die Menschen haben ein Gesetz für ihr Werden, ein Seinsollen. Sie sind da für eine Geschichte und ein geschichtliches Ziel und daran nimmt selbst die Natur Theil durch den Geist. Im Menschen ist ein Gesetz für seine Freiheit, ein Sittengesetz, verschieden von dem Naturgesetz, und dieses Sittengesetz besonders ist es, das auf die justitia dei legislativa mit Recht zurückgeführt wird. In seiner Abhandlung über das Verhältniß von Naturgesetz und Sittengesetz sagt zwar Schleiermacher, daß auch in der Natur eine Analogie des letzteren sich finde, indem sie ihre Bildungen nach einem Typus hervorbringe, der eine Art von Sollen darstelle, hinter welchem gleichfalls wie im sittlichen Gebiet ein Zurückbleiben stattfinden könne. Allein auf alle derartigen Vorgänge im Leben der Natur werden wir nicht eine sittliche Beurtheilung anwenden können. Für eine solche beginnt erst da die Möglichkeit, wo ein Gesetz, das auf Geltung schlechthin Anspruch zu machen durch sein Wesen genöthigt ist, vorliegt, und wo Handlungen gegeben sind, die nach diesem Gesetz wollen beurtheilt sein. Solches Gesetz oder objektive Recht hat seine unbedingte Würde und seinen Anspruch auf Geltung durch seinen Inhalt, welcher im Allgemeinen das Gute ist, unbedingt werthvoll in sich und darum heilig. Wenn aber die Gerechtigkeit in sich werthvoll ist, weil sie die Selbstbehauptung des Guten darstellt, so ist damit nicht ausgeschlossen, gehört vielmehr dazu, daß auch das Physische seine ihm gebührende Stelle erhalte. So wird die Gerechtigkeit auch die Quelle der Wohlordnung und ebenso hängt sie mit der Logik auf das Engste zusammen, da es logisch ist, daß durch den letzten Zweck Alles bestimmt werde." Vgl. Glaubenslehre I, S. 262. 263. 270. 283. 284.]

In der Theologie pflegt die Gerechtigkeit eingetheilt zu werden in die justitia legislativa, distributiva und rependens. Die Grundlage ist die gesetzgebende, die ihren Quell nicht in bloßer göttlicher Machtvollkommenheit oder gar Willkür, sondern in Gottes heiligen Wesen hat, in welchem alle Kräfte in ihrer Unterschiedlichkeit und Ordnung ewig gewollt sind. Die beiden anderen sind nur Anwendung der gesetzgebenden Gerechtigkeit; die justitia rependens theilt sich wieder in die vindicativa und remunerativa. Gegen die vindicativa erheben sich die meisten Einwürfe. Allein sollte Gott das Böse nicht als strafbar ansehen, sondern ihm nur als bessernd gegenüberstehen, so würde, wenn nicht eine Abschwächung der sittlichen Ideen überhaupt die Folge wäre, eine Indifferentiirung des Guten und Bösen, eine Entwerthung des Ersteren die Folge sein.

Aus dem Gesagten folgt der wichtige ethische Grundsatz, daß die Gerechtigkeit die negative Bedingung (conditio sine qua non), also die nothwendige Voraussetzung für die Wirklichkeit des positiv Ethischen oder der mittheilenden Liebe ist, überhaupt aber, daß die Rechtspflichten den Liebespflichten vorangehen. Der Grund ist: die Gerechtigkeit ist die Möglichkeit ethisch richtiger und nicht indifferentistischer Selbstmittheilung. Soll die Liebe fortdauern, so wird auch ihre Möglichkeit schon fortdauern müssen. Mit Recht nennt Nitzsch die Gerechtigkeit die Schutzwehr der heiligen Liebe, es kann mithin auch keine Liebe geben ohne Gerechtigkeit oder wider sie. Dagegen kann es wohl eine Bethätigung der Gerechtigkeit geben ohne liebende Mittheilung. Was in dem ethischen Wesen Gottes unauflöslich verbunden ist, das tritt in der Welt beides auseinander; es kann eine Empfänglichkeit für göttliche Liebesmittheilung fehlen, wovon die Folge nicht liebende Mittheilung sein kann, sondern nach Umständen Versagung derselben, ja Bestrafung. Eine liebende Mittheilung wider die Gerechtigkeit würde Alles in Unordnung bringen, könnte das Unterste zu oberst kehren; die Herrschaft der Gerechtigkeit darf daher nie sistirt werden, sie schirmt die Grundfesten aller sittlichen Weltordnung.

β. Betrachten wir nun noch die zweite wesentliche Bethätigung göttlicher Liebe, nämlich als hingebender, so sahen wir bereits (s. o. Nr. 2. 3), daß die Liebe eine Kraft ist, die es wesentlich an sich hat, sich offen=

Digitized by Google

baren zu wollen. Ihre Manifestation ist aber auf Mittheilung gerichtet, sie ist Lust und Freude an dieser; aber sie wäre noch nicht Liebe, wenn die Person nur anderes schenkte, nicht auch sich selber, sich selbst hingebend für Andere erschlösse. Die anderen Gaben sind wohl Symbole der Liebe, aber die köstlichste Gabe, gleichsam der Duft in der Gabe der Liebe, das ist die liebende Person selbst, die sich giebt mit der Gabe. Nicht jedes Geben für sich ist schon Liebesmittheilung, 1. Cor. 13, 3, sondern nur, wenn die Mittheilung geschieht mit der Lust der Mittheilung an einen andern, für den sich die Liebe zum Mittel macht, oder den sie sich als Zweck setzt und in sich hereinnimmt, um mit ihm Gemeinschaft zu haben, sich ihm zur Erweiterung seiner Persönlichkeit darzubieten und umgekehrt auch wieder ihn für sich zu erschließen. Also nur da ist bei Gaben von Liebe zu reden, wo der Mittheilung schon die Liebe vorangeht, das Herzblatt in der Liebe ist der Sinn, welcher das Herz giebt. Diese Selbstvergessenheit in Hingabe an den geliebten Gegenstand ist der Zauber der Liebe, wie Jeder aus der Familienliebe, Freundschaft weiß. Daß sie in Selbstlosigkeit sich hingiebt und, wenn nöthig, opfert, darin liegt auch ihre wunderbare, überwältigende Macht, wie sich an Christi Liebe gezeigt hat; solche Liebe macht den Eindruck des ursprünglichen göttlichen Lebens, einer auch des Todes mächtigen Kraft, und sie ist im Stande, Alles um sich her zu verklären. Schon die hellenische Mythologie hat den Eros als eine Urmacht gedacht und als ein Hypostatisches, d. h. Substantielles. Diese Selbstständigkeit oder, mit Jacob Böhme zu reden, Urständigkeit der Liebe, die Gott ist, kann auch nicht durch Lieben aufgehoben werden. Denn zwar mittheilsam ist die Liebe, aber wie gezeigt, sie behauptet sich selbst auch im Lieben; die Selbstvergessenheit der heiligen Liebe vergißt weder die Gerechtigkeit noch die Liebe, und Selbstbehauptung und Selbstmittheilung sind nicht zwei getrennte Akte, obwohl unterschiedlich. Die eine göttliche heilige Liebe vollbringt in der Mittheilung auch den Akt der Selbstbehauptung und ist, soviel an ihr liegt, auch in der Selbstbehauptung auf Mittheilung gerichtet. Fassen wir dieses zusammen, so ist das der Liebe charakteristische Siegel und Privilegium, daß sie, was ihr keine andere Kraft, nicht die Natur, nicht das Denken, nicht der Wille für sich nachthun kann, die Macht wie die Lust ist, in dem Andern bei sich zu sein

Digitized by Google

und bei sich in dem Andern, der als Zweck in das Herz hereingenommen ist.

§ 8. **Uebergang zur Welt** (vgl. christl. Glaubenslehre § 33).

Gott als die heilige Liebe will auch eine Welt außer sich, die für das Ethische bestimmt sei, wie das Ethische für sie.

1. Unser Paragraph soll den Uebergang machen zur ethischen Kosmologie und Anthropologie. Dem Satz des Paragraphen wird nun freilich entgegengehalten, wenn Gott schon in sich selbst vollkommen sei und selig ohne Welt, zur Vollkommenheit sein Sein ihrer nicht bedürfe, so sei eine Weltentstehung nicht mehr zu motiviren. Denn wenn das Vollkommene schon da sei ohne Welt, wozu soll diese noch folgen als schlechtere Copie oder unvollkommeneres Abbild? Also sei zu einer Welt nur so zu gelangen, daß man einen Mangel in Gott annehme, der durch die Welt ergänzt werde, möge nun dieser Mangel in einem Zuviel, einer Ueberfülle oder in einem Zuwenig bestehen. Dieser Irrthum des Pantheismus von einem Mangel und Vollkommenerwerden Gottes ist für uns damit widerlegt, daß wir sagen, das Urethische ist als Sein, ontologisch, nicht als bloßes Sollen, Gott also nicht als Werden, sondern als ewig vollendet zu denken.

2. Aber müssen wir nun nicht denen zustimmen, welche, weil Gott allgenugsam und vollkommen zu denken ist, nun die Welt als schlechthin zufällig bezeichnen, und jede vernünftige Motivirung ihrer Entstehung in Abrede stellen? Diese Meinung kleidet sich gerne in den Schein, für Gottes Ehre und Erhabenheit zu sprechen: die Welt sei dem freien Wohlgefallen, dem grundlosen arbitrium Gottes entstammt. Allein ein solches grundloses Wohlgefallen als Oberstes in Gott zu setzen, hieße die Willkür, also ein Physisches, die bloße Machtvollkommenheit als das Höchste in Gott annehmen, was ethisch angesehen mit dem Pantheismus wieder auf gleicher Linie steht. Da wäre die Welt zugleich für Gott werthlos, sie würde nicht als ein werthvoller Zweck von Gott gesetzt, sondern sie nähme nur die Stellung eines Mittels ein, um ihm als Spiel seines Beliebens zu dienen.

3. Allerdings kommt der Welt eine relative Zufälligkeit zu, einmal in dem Sinn, daß der Grund ihres Seins außer ihr liegt, sodann weil

Digitized by Google

für das Sein und die Selbstständigkeit des vollkommenen Gottes nicht nöthig ist, daß eine Welt sei. Aber sie ist nicht absolut zufällig, sonst hätte sie auch in Gottes Augen absolut keinen Werth (gegen 1. Mose 1, 31), und müßte auch für uns absolut zufällig sein, wenn wir die wahre Erkenntniß haben, und wir müßten sie auch als etwas Gleichgültiges, in sich Werthloses behandeln, d. h. unethisch. Die richtige Auskunft liegt in der Erkenntniß Gottes als der heiligen Liebe; weder aus physischer Nothwendigkeit seines Wesens noch aus bloßer Willkür seiner Allmacht ist die Welt abzuleiten, sondern aus der göttlichen Freiheit, die in sich ethisch und wahre göttliche Freiheit dadurch ist, daß sie mit dem ethisch Nothwendigen oder Guten geeinigt ist. Damit ist auch möglich, daß die Welt nicht blos selbstloses Mittel bleibe und nur zu einer Scheinrealität neben ihm gelange. Denn weil Gott schon in sich vollkommen und selig ist und für seine Existenz keiner Welt bedarf, kann er eine Welt wollen, welche auch *für sich selbst* werthvollen Zweckes ist. Vollkommen und selig ist er aber in seiner Liebe. Diese ist zwar primär auf ihn selber gerichtet, aber so, daß Gott als Liebe oder weil er die Liebe ist, sich will: kraft seiner Selbstliebe liebt er nothwendig das Lieben überhaupt, und wo es sich findet, sich selbst als ursprüngliche Stätte des absoluten amor amoris. Die Selbstliebe Gottes oder seine Gerechtigkeit schließt daher, da sie die Liebe als solche liebt, die Möglichkeit eines durch Gott gesetzten Guten außer Gott nicht aus. Im Gegentheil kann Gott sich nicht lieben, ohne sich auch als die Möglichkeit eines Anderen, wenn dieses für die Liebe da sein kann, zu lieben. Und ähnlich verhält es sich mit dem göttlichen Selbstbewußtsein. Die vollkommene Abgrenzung desselben gegen Alles, was er nicht ist, muß auch Abgrenzung gegen alles Mögliche sein, das er nicht ist, sie setzt also ein mögliches Anderes mit. Allerdings haben wir damit nur die *abstrakte Möglichkeit* eines Anderen als Gott, aber diese Welt der abstrakten Möglichkeit wird nun auf *Impuls der Liebe* durch die Intelligenz oder Weisheit Gottes, die ihre Werkmeisterin ist (Sprüchw. 8), zum Weltbilde, zur Idee des Kosmos und auf denselben Impuls der Liebe ruft die mit Weisheit geeinigte Allmacht die Welt aus dem Nichtsein oder der bloßen Möglichkeit in die Existenz.

Die göttliche Liebe nach ihrer Lauterkeit macht aber ferner den geliebten Gegenstand zu einem werthvollen Zweck, indem sie die Welt für die Liebe und damit für das Höchste und Vollkommene bestimmt, wenngleich in Form des Werdens, da nur Gott Aseität hat. Durch diese ethische Bestimmung wird nun der Creatur eine relative Selbstständigkeit, eine Kraft des Lebens und eigener Causalität gewährleistet. Die göttliche Selbstmittheilung überfluthet nicht etwa in rückhaltloser Selbsthingabe die Creatur, sonst würde diese verschlungen und käme nicht zu Stand und Wege. Vielmehr das Erste ist, daß der Creatur eine Kraft des Fürsichseins und der Selbstbehauptung verliehen wird, wodurch sie ein relativ selbstständiges Abbild der göttlichen Selbstbehauptung wird. Damit ist an der Welt ein reales Neues für Gott selbst gegeben. Durch den Unterschied der Creatur von Gott in ihrem lebendigen Fürsichsein und Sichbehaupten ist erst die Möglichkeit eines realen Liebesverkehrs zwischen Gott und der Creatur gegeben. — Auf dem Boden dieser relativen Selbstständigkeit ist nun auch eine fortgehende göttliche Liebesmittheilung möglich, sodaß nicht blos die Creatur sittliche Bestimmung hat, sondern auch das Urethische, Göttliche für sie ist. Wenngleich die göttliche Liebesmittheilung viele und mancherlei Güter mittheilt, so hat der ethische Gott doch die Creatur als liebewerthen Zweck erst damit gesetzt, daß er ihr auch das Beste zugedacht hat, die Mittheilung des Liebesgeistes. So will also Gott die Welt für das Ethische, für die Idee und Ehre des Guten, das er in sich absolut liebt, das aber nicht in seiner Person erschöpft bleiben muß, sondern das in ihm auch als Potenz für anderes außer ihm ist. Er will eine Welt außer sich zur Gründung eines Liebesverkehres und zur Ausbreitung des Liebeslebens, ebendaher will er aber auch das Ethische für die Welt als ihr Lebensgesetz, wie als ihren Adel und ihre Ehre, wodurch sie Selbstzweck für Gott, Ebenbild Gottes sein kann. In dem göttlichen Wollen einer Welt ist untrennbar geeinigt das Wollen der *δόξα* Gottes, d. h. in letzter Beziehung die Verherrlichung des Guten, das Gott ist, und das Wollen der *δόξα* der Welt insonderheit der vernünftigen Creatur auf Erden, des Menschen.

§ 9.

Das ethische Weltbild Gottes im Allgemeinen.

Um eine ethische Welt zu wollen, will Gott eine natürliche Welt und eine vernünftige oder persönliche, welche eine Vielheit unterschiedlicher, relativ selbstständiger aber auch durch die Idee des Sittlichen zusammengehöriger Personen umfaßt. Die natürliche und geistige Vielheit der Einzelnen hebt zwar das Identische ihrer sittlichen Ausrüstung nicht auf, stellt sie aber unter den doppelten Charakter des Universalen und des Individuellen. Sonach gehört zur Constituirung einer ethischen Welt erstens Natur, zweitens vernünftige Persönlichkeit, beides unter dem doppelten Charakter des Identischen und des Individuellen, drittens die Einigung und Durchdringung des Natürlichen durch die zur Herrschaft bestimmte Vernunft. Das Gelingen des Zieles, des Dritten wird aber bedingt sein durch einen sittlichen Prozeß, in welchem mittelst der sittlichen Funktion oder des Handelns Natur und Geist ihre Vollständigkeit und Kraft für sich, aber auch ihre richtige Beziehung auf einander oder ihre Einigung gewinnen, die von ihrer normalen Verwirklichung unabtrennbar ist. Behufs der Möglichkeit eines sittlichen Prozesses werden aber die Faktoren der für das Sittliche bestimmten Welt zunächst nur in löslicher Form vereinigt sein dürfen, damit für ein Wachsthum dieser Einigung Raum bleibe. Ein ideales Auseinandertreten des löslich Verbundenen kommt zu Stande durch das Bewußtsein von einem Sollen oder von der Aufgabe, doch ist mit ihm für sich noch kein Widerspruch zwischen beiden Seiten, weder eine reale Trennung noch eine falsche Verbindung gegeben, sondern nur die Möglichkeit auch einer abnormen Entwicklung.

Anmerkung. Die religiöse Beziehung ist im Paragraphen nicht besonders erwähnt, hat aber ihre Stelle in dem Vernunftwesen des Menschen. Von da aus wird sich zeigen, daß das ethische Ziel nicht blos Einigung der subjektiven Vernunft mit der Natur oder anderen Vernunftwesen ist, sondern auch mit Gott, der objektiven allgemeinen Vernunft.

1. Der Paragraph will eine Uebersicht der Momente geben, welche den grundlegenden Theil der Ethik ausmachen, und mit deren Gesammtheit die gottgewollte Möglichkeit der Verwirklichung einer objektiven sittlichen Welt gegeben ist. Zunächst wird in den drei Hauptpunkten, die zu

dieser Constituirung gehören, entsprechend der christlichen Idee der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die Analogie mit dem Wesen Gottes einleuchten. Denn wie in Gott physische Kategorien oder Eigenschaften sind, andererseits geistige, welche aber von der gerechten Selbstliebe Gottes in harmonischem Zusammenklang erhalten werden, als ewige Vermittelungen für das heilige und selige Liebesleben Gottes: so kann auch die Welt für das Ethische nur dadurch bestimmt sein, daß sie 1. eine Naturseite an sich hat, 2. in relativem Gegensatz hierzu die geistige, persönliche, daß sie aber auch 3. dafür bestimmt und beanlagt ist, zur vollkommenen Einigung beider oder dazu zu gelangen, daß immer mehr die ethische Kraft sich des ganzen Menschen bemächtigt, wenn auch allerdings nur durch einen Prozeß der Vermittelung des Wissens und Wollens. Das Ethische Gottes kann nicht ein wesentlich anderes sein, als das Ethische für die Welt. (§ 7.) Diese Ableitung aus der Gottähnlichkeit, begründet durch §§ 7 und 8, wird aber bestätigt durch den allgemeinen Begriff des Sittlichen, wie wir ihn festgestellt haben (§ 2).

2. Zunächst die Natur erweist sich als nothwendiger Faktor des Sittlichen in einer Welt nicht blos in dem weiteren Sinn, daß der Mensch zunächst ein durch die Naturthätigkeit gesetztes oder geborenes Wesen ist, ja daß des Menschen erste Daseinsform selber Natur ist, und noch nicht ethisches Produkt, außer von Gott aus, sondern daß er nur die Möglichkeit besitzt, ethisch zu produziren, ja auch selbst ethisches Produkt zu werden. Vielmehr auch dieses ist die Meinung, daß eine dem Menschen äußere Natur ihm für seine ethische Bestimmung muß gegeben sein, wie gesagt nicht als eine schon ethisirte, wohl aber durch den Geist bestimmbare oder ethisirbare. Hätte der Geist an der Natur nicht einen Stoff, auf den er handeln könnte, wäre er naturlos, so würden die Geister auf einander handelnd als bloßer Stoff behandelt werden müssen, und das würde der Freiheit zu nahe treten. Dadurch, daß die creatürlichen Geister auch eine Natur an sich haben, ist eine Einwirkung auf sie möglich, die sie nicht blos determinirt und zur Passivität herabsetzt; denn nun wird die Einwirkung unmittelbar nur auf die Naturseite der Geister gerichtet und in dieser als in einem indifferenten Medium niedergelegt, das noch nicht der Kern der Per-

sönlichkeit selber, sondern ihre Peripherie ist. Damit kann der Eindruck von außen zwar sollicitirend, anregend auf den Geist einwirken, aber ohne ihn zwangsweise zu determiniren. Dasselbe Gesetz regiert auch das Verhalten Gottes zu den Menschen: Gottes Geist wirkt auf den menschlichen durch Aeußeres, Objektives; die Gnadenmittel haben ein sinnliches Element an sich, das ist ein dem Protestantismus wichtiger Grundsatz im Gegensatz gegen allen Subjektivismus der sogenannten Enthusiasten oder Schwärmer. Wären ferner nur Geister und keine Natur, so könnten auch die Geister sich nur in Geistern objektiviren, und Werke als Ziel des Handelns könnten nicht zu einer äußeren selbstständigen Existenz kommen: Werk und Werkmeister kämen nicht zu klarer, fester Unterscheidung. Dagegen durch eine Natur ist die reale Unterlage für eine Welt von objektiven Werken, Produkten unpersönlicher aber der Person dienender Art, für einen Zusammenhang von Werken und für ein System von Liebesthätigkeiten gegeben. Die Natur leistet das allerdings nur, indem sie fähig ist, Geistiges auszudrücken, sowohl indem sie einwirkt auf den Menschen und ihm, seiner Intelligenz und Phantasie Inhalt und Reizmittel zuführt, als auch indem sie empfänglicher Stoff ist für die bildende Kraft des Geistes, sein darstellendes und organisirendes Handeln. Obwohl sie daher im Verhältniß zum Ethischen immer nur Mittel sein soll, so ist doch aus dem Gesagten ersichtlich, wie durch sie das ethische Gebiet bereichert wird, und wenn auch die Natur nach ihrer empirischen Beschaffenheit nicht a priori construirbar ist, so ist doch deutlich, sowohl daß ein für den Geist empfängliches Objekt oder ein Stoff für die ethische Bethätigung nothwendig ist, als auch daß die Natur, die wir aus der Erfahrung kennen, diesem Bedürfniß entspricht. Lange ist die Ethik darum dürr und leblos in Bezug auf alles über die innere Ethik Hinausgehende geblieben, weil eine spiritualistische Geringschätzung der Natur und des Leibes herrschend war. Soll die Wirklichkeit des sittlichen Lebens zu fruchtbarer Darstellung kommen, so muß die Ethik auch eine Weltseite in Beziehung auf die sittliche Aufgabe, die sittliche That und das Werk auf Erden in sich aufnehmen, wenn man auch nicht soweit gehen darf, nun die Naturbeherrschung oder die Verwandlung der Materie in Geist als die sittliche Aufgabe anzusehen. Die Natur ist schon ein ethisches

Produkt Gottes, gut, nämlich metaphysisch gut, und diese ihre metaphysische Güte steht im innigen Bund mit dem ethisch Guten, das mit ihrer Hülfe erreicht werden soll. Der sittliche Geist kann in ihr sich zu gegenwärtiger Wirklichkeit bringen, indem er sie nach ihrem gottgewollten Zweck bearbeitet, organisirt, sich anbildet und so ethisirt.

Anmerkung. Wenn Schleiermacher in seinen Monologen die Unabhängigkeit der sittlichen Selbstbildung des Geistes von der Natur und Außenwelt begeistert preist und meint, daß der Geist für seine Ausbildung die äußere Welt, wenn sie ungünstig sei, entbehren könne, indem er durch seine Phantasie vermöge, sich die mannigfachsten sittlichen Verhältnisse vorzustellen und dazu innerlich Stellung zu nehmen, zur Steigerung seiner sittlichen Kraft, so ist hierbei anzuerkennen, daß er den Geist als selbstständige Größe gegenüber der Natur geltend macht; aber die Phantasie würde ohne Empirie nicht im Stande sein, sich eine Mannigfaltigkeit sittlicher Verhältnisse zu bilden. Sodann würde ein solches inneres Stellungnehmen zu vorgestellten Verhältnissen kaum ein wirkliches sittliches Handeln heißen können. Der Wille der auf dies sich richtete, würde sich vom bloßen Gedanken oder Vorsatz kaum unterscheiden. Aber durch innern Vorsatz kann keineswegs das reale äußere Handeln ersetzt werden. Die sittliche Kraft wird ganz anders auf die Probe gestellt in der Welt der Realität als in der der Phantasie, wie auch die zu überwindenden Hemmungen realer Art ganz anders geartet sind als blos gedachte Schwierigkeiten.[1]) Damit das Gute nicht ein bloßer Schein sei, eine schattenhafte Existenz habe, sondern der sittliche Geist sich seinen adäquaten Leib anbilden, ja eine reale ethische Welt gestalten könne, muß ihm eine wirkliche Realität, ein Sein gegeben sein, das zunächst noch nicht ethisch, noch nicht durch des Menschen Willen bestimmt, aber bestimmbar ist, ein vorsittliches Sein, ein Stoff im weiteren Sinn, der nicht blos die materia bruta, sondern auch Lebendiges, ja Geistiges umfaßt, das als Geschaffenes bildsam ist. Dieses vorsittliche Sein, für das Sittliche bestimmbar und bestimmt, ist also keineswegs sittlich entbehrlich; es muß sogar in dieser dem Menschen gegebenen Natur auch schon ein Minimum wenigstens der Einigung von Natur und Geist gegeben sein, so viel, um die Empfänglichkeit der Natur für die geistige Einwirkung zu begründen. Die Möglichkeit hiervon liegt schon darin, daß

[1]) [Dies ist nicht bloß gegen einen reinen Idealismus gesagt, der die Natur in Geist verwandelt, sondern gilt selbstverständlich ebenso von einem psychologischen Sensualismus, der nur „Erscheinungen“ im Geiste anerkennen will, es also auch zu keiner objektiven Welt bringt, von einer „Seelenlehre ohne Seele“, wie Ribot es ausdrückt. Denn auch da hat man es lediglich mit Erscheinungsbildern der Seele zu thun, ohne auch nur die Existenz der Seele zu wissen. So beschaffen ist auch die Ansicht von Hipolyte Taine: „de l'intelligence“, soweit er nicht dem Materialismus huldigt, den er aber doch wieder in Sensualismus auflöst.]

Digitized by Google

die Natur, selbst die Materie dem Geist nicht schlechthin fremd sein kann, denn sie kann zum Gedanken werden.

3. Die geistige Seite im Allgemeinen.

Noch weniger freilich könnte vom Sittlichen die Rede sein, wenn nur Natur wäre, oder gar nur Materie. Ohne die Vernunft, die ein unbedingt Gutes und sittlich Nothwendiges vertritt, gäbe es nur entweder Willkür und Zufall oder eine Nothwendigkeit physischer, fatalistischer Art, der der teleologische Gehalt fehlte, ja die in ihrer Grundlosigkeit in letzter Beziehung selbst wieder nur Zufall wäre. Bei der Verbreitung der materialistischen Denkweise in der Gegenwart ist es wohl angemessen, bei ihr etwas zu verweilen und zu betrachten einmal, was sie setzt und will, und zweitens, was ihr wissenschaftliches Recht ist.

Die Lehre des Materialismus ist: Es existiert nichts als Materie nicht aber Geist als ein von Materie unterschiedenes besonderes Prinzip. Wie Leibnitz die materiellen Monaden als schlafenden gebundenen Geist, Schelling als ésprit gelé, also nur Geist will in verschiedenen Daseinsformen, so will der Materialismus umgekehrt, daß nur Materie und nicht Geist existirt. Die Materie aber denkt er als Atome oder Urstoffe von unendlicher Kleinheit, die von Ewigkeit waren und unsterblich immer sich selbst gleich sind, aber mit Kraft verbunden doch nach gegebenen Bedingungen, z. B. der Nähe oder Ferne anderer Stoffe verschiedene Erscheinungen hervorrufen. Zum Verständniß der Welt genüge die Hypothese dieser Atome oder molecules, aus welchen alles was ist, sich von selbst aufbaue, mögen nun diese Atome als ursprünglich verschieden in sich individuirt gedacht werden, mit verschiedener Wahlverwandtschaft zu einander, oder mögen alle an sich gleich, aber mit einer unendlichen Fülle von Kräften, von möglichen Funktionen ausgestattet gedacht werden, durch die sie in die mannigfachsten Verbindungen mit anderen Atomen treten können, wie irgendwie zufällig ein sie bewegender Anstoß gegeben ist. Es soll nach ihm für die Erklärung der Einzelerscheinungen wohl nach den bewirkenden Ursachen gefragt werden, aber nicht nach Finalursachen oder Zwecken, durch welche die Dinge, die bewirkenden Ursachen oder Atome geordnet und in Bewegung gesetzt werden, sowie ihre Richtung erhalten. Die Teleologie oder der Zweckbegriff gilt ihm als bloße subjektive Vorstellung und

Zuthat. Der objektive Sachverhalt sei nur, daß Alles nach physischer Nothwendigkeit so geschieht, wie es geschieht, Alles als gut so wie es ist, oder als gleich werthvoll angesehen wird und nur ein subjektives Werthurtheil übrig bleibt. Der Organismus sei nur geworden durch die nothwendige Thätigkeit der Atome und sei eine Combination derselben kraft allgemeiner physischer, mechanischer, chemischer Gesetze. Auch für die Erklärung der Entstehung vegetativer, animalischer, ja menschlicher Gebilde bedürfe es nicht des Rückgangs auf ein geistiges Prinzip, das einen Prozeß einem Zwecke gemäß leite, oder der Materie sich einbilde; ja es bedürfe nicht einmal der Annahme einer vitalen oder physischen, vom Mechanismus unterschiedenen Kraft, indem man vielmehr hofft, vermittelst der Aequivalenz der Kräfte Alles auf Mechanismus zurückzuführen, Wärme, Elektrizität, Magnetismus, Galvanismus, Leben. Allerdings sei der Mensch auch denkend, aber das heiße nur, der Leib sei auch besonders durch Phosphor eine Denkmaschine, welche wie Anderes so auch Gedanken secernirt; die Seele sei nicht eine für sich seiende Substanz, sondern nur eine Aktion der materiellen Stoffe, ein Collektivname für Funktionen der Materie. Den Denkbewegungen fehle jedes andere reale Substrat als die Materie; was da sei, sei nur das Gehirn mit seinen Nervenschwingungen. Die ganze Beschaffenheit und Geschichte des Einzelnen und der Menschheit erkläre sich durch das Zusammenwirken von Luft, Licht, Nahrungsmitteln, kurz aus dem Stoffwechsel.[1])

[1]) Das ist im Wesentlichen die Ansicht von Karl Vogt, Köhlerglaube und Wissenschaft. 1855. Bilder aus dem Thierleben. Moleschott, Der Stoffwechsel und der Kreislauf des Lebens. Büchner, Kraft und Stoff. 1855. Häckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte. 3. A. Generelle Morphologie. 1866. Anthropogenie. 1874. Oskar Schmidt, Descendenzlehre. 1873. Albert Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart. 1866. 3. Aufl. 1876. Auguste Comte, cours de philosophie positive. 1830—1842. 6 Bde. Système de politique positive und traité de sociologie instituante la réligion de l'Humanité. T. I. 1851, und sein Hauptschüler Littré, der seine Biographie geschrieben hat. Verwandt ist mit Comte Stuart Mill, der wieder eine reale Gottheit anerkennt, aber ihr weder Allmacht noch Allwissenheit zugestehen will. [Gegen Mill M'Cosh, Examination of St. Mill's Philosophy. 1866. David Masson, Recent British Philosophy. 1865. Gegen Comte und Mill vgl. auch Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. I. 132 ff. — H. Spencer, System der

Bei der **Beurtheilung** des Materialismus kommt einmal sein wissenschaftlicher Werth in Betracht, zweitens aber verlangt auch Berücksichtigung, welche Consequenzen sich aus ihm für das ethische Gebiet ergeben.

a) Der Materialismus ist eine **ungenügende Hypothese**. Denn er vermag wichtige Fakta nicht zu erklären, die er muß stehen lassen, die aber ihm widersprechen. Einen großen Theil der Erscheinungen, ja die wichtigsten erklärt er nicht, wie er versprach, sondern weiß sie nur zu ignoriren oder zu leugnen. So vermag er die im Stoffwechsel identisch bleibende Einheit eines Organismus nicht zu erklären, sondern muß das Leben nur als unerklärte Thatsache stehen lassen.[1]) Da nach ihm alle Erscheinungen sich aus den Atomen aufbauen, so muß er die lebendigen Gestalten als sich in sich zusammenfassende und behauptende Individuen leugnen. Ebensowenig vermag er die Empfindung zu erklären, diese Beziehung einer lebendigen Einheit auf sich, denn er kann keine solche Einheit anerkennen. Die einzelnen Atome, Phosphor, Sauerstoff u. s. w. empfinden nicht, auch ihre Combination ist keine

synthetischen Philosophie. I. Theil: Die Grundlagen der Philosophie, übersetzt von Vetter. 1875, (der übrigens nicht consequenter Materialist ist).] Endlich **Darwin**, origin of the species. Unter den Gegnern dieser materialistischen Richtung sind zu nennen: **Trebelenburg**, der in seinen logischen Untersuchungen A. 2 Bd. 2 S. 1—77 die gründlichste Erörterung des Zweckbegriffs und seines Rechtes giebt. [**Janet**, traité de philosophie. — Les causes finales. — Le cerveau et la pensée.] Ferner **Herzog von Argyll**, the reign of law. **Wigand**, Der Darwinismus. 1874. **R. Schmidt**, Darwinische Theorieen &c. 1876. **Lotze**, Mikrokosmos. Bd. III. 4. Cap. (Vom Leben der Materie als einer Erscheinung eines Uebersinnlichen; die Selbstständigkeit der Seele, die Unselbstständigkeit alles Mechanismus, der nur da sei als das teleologische Gerüste für die geistige Kraft, besonders des Sittlichen.) **Fabri**, Briefe gegen den Materialismus. 1855. **Schaller**, Leib und Seele, zur Aufklärung über Köhlerglaube und Naturwissenschaft. 1856. **Michelis**, Der kirchliche Standpunkt in der Naturforschung. **Huber**, Die Forschung nach der Materie. 1877, und **Frohschammer**, Christenthum u. moderne Naturwissenschaft. 1868. **Zöckler**, Theologie und Naturwissenschaft. Bd. 2. 1879. S. 397 ff. **Ebrard**, Apologetik. **Ulrici**, Gott und die Natur. **Harms**, Abhandlungen. 1868. S. 209 bis 277. **Snell**, Die Streitfrage des Materialismns. 1858. **Pressensé**, Die Ursprünge, übersetzt von Fabarius. [Ueber den Darwinismus s. übrigens die Litteratur unten § 10, § 15.]

[1]) Schaller a. a. O. S. 158 ff.

Einheit für ihn, die sich empfinden kann, keine Realität für sich, sondern höchstens eine Beziehung der einzelnen empfindungslosen Atome auf einander, aus der wieder keine Empfindung resultiren kann. Aehnlich verhält es sich mit dem Selbstbewußtsein, das er als ein unleugbares, ihn störendes Räthsel muß stehen lassen.[1]) Mit Recht sagt Lotze, Selbstbewußtsein ist nie begreiflich als Erzeugniß von Wechselwirkungen einer Vielheit, sondern nur als Aeußerung eines untheilbaren Wesens. Und gesetzt, dieses Wissen von dem Ich im Selbstbewußtsein wäre ein Irrthum, so wäre doch dieser Irrthum als allgemein geistiges Faktum zu erklären, statt zu ignoriren. Ueberhaupt aber steht der Materialismus in dem Widerspruch, geistige Funktionen als Thatsachen stehen zu lassen, die er durch seine Auffassung folgerichtig wieder vernichtet; er ist in seiner Consequenz unbedingte Leugnung des Geistes und will doch nicht gestehen, daß er die geistigen Funktionen nicht beseitigen kann, ja ohne die Funktion des Denkens, wie verkehrt er sie auch anwenden mag, selber nicht wäre. In Wahrheit steht er im prinzipiellen Gegensatz gegen alle geistigen Funktionen, denn er macht Alles zu blos materiellen, muß aber zu dem Ende von ihnen abstreichen, was doch wesentlich zu ihnen gehört, namentlich die Idendität des sie begleitenden Selbstbewußtseins bei allem Stoffwechsel. Seine eigene Lehre aber vermag er nicht zu beweisen, er ist bis in seine letzten Prinzipien eine bloße Hypothese, die nicht leistet, was von einer solchen zu fordern ist, nämlich die Erklärung der vorliegenden Thatsachen. Nur Sinnlichkeit soll Erkenntnißquelle sein, aber seine Atome selbst sind nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern weil unendlich klein, nur in Gedanken auffaßbar und insofern nur intelligible Größen; über ihr Woher, Wohin, Warum vermag er wissenschaftlich nichts auszusagen. Außerdem folgt daraus, daß die Materie aus Atomen bestehen soll, noch keineswegs, daß sie allein existirt und kein Geist, es giebt auch Gegner des Materialismus, wie Lotze, Sigwart[2]), welche der Atomenlehre sich zuneigen.

b) Fast noch wichtiger aber ist die Bedeutung des Materialismus für das sittliche Gebiet. Denn er muß die menschliche Freiheit, jedes

[1]) Wie Du Bois Reymond in seiner berühmten Rede anerkannt hat. Vgl. Lotze, Mikrokosmos. I. 386.

[2]) Jahrbücher für deutsche Theologie IV, 271 f. Zur Apologie des Atomismus.

allgemein verpflichtende Sittengesetz, ja jede allgemeine Wahrheit leugnen und die Welt all ihrer Werthe berauben. Vogt sagt, der freie Wille existirt nicht, daher auch keine Zurechnungsfähigkeit, wie Moral und Strafrechtspflege sie uns auflegen wollen; wir sind in keinem Moment Herren über uns selbst und unsere Kräfte, also auch die sogenannte Vernunft. Wo keine freie Selbstbestimmung des Geistes möglich ist, da ist dann auch Strafwürdigkeit und Strafe aufgehoben; bei beschleunigtem Stoffwechsel träfe auch die Strafe nicht einmal mehr ihren Gegenstand. An die Stelle des Wahnes von freier Selbstbestimmung ermahnt der Materialismus das Bewußtsein von der Nothwendigkeit zu setzen, als ob nicht das Bewußtsein einer Nothwendigkeit selbst wieder das Bewußtsein von einer Freiheit voraussetzte[1])! Denn das, was wir schlechthin nothwendig thun müssen, das müßte uns ohne ein Wissen von Freiheit gar nicht mehr als nothwendig erscheinen. Der Lehre, daß nur Stoff sei und nicht Geist, der Mensch ganz und gar abhängig von der Bewegung der Materie, stellt schon Platon das Faktum entgegen, daß ja der Mensch sich auch seinem Körper und dessen Trieben entgegensetzen könne; wäre die Seele nur Summe oder Produkt des Leibes, aber nichts Selbstständiges, wie käme es, daß die Seele den Leib zu regieren vermag? — Bei Vogt wird das Sittliche und seine Idealität eine Illusion, er hat kein Mittel, sie vom Egoismus zu unterscheiden. Lange, Carneri u. a. reden von einem ethischen Materialismus: Wohlwollen, Sympathie, Sinn für Gemeinschaft seien schon in der Natur angelegt, wie bereits die Thierwelt zeige. Allein sie erreichen noch nicht die reine Liebe, sondern nur eine höhere Form des Egoismus. In der Einzelheit der sinnlichen Funktion befangen, kann der Materialismus kein allgemeines und unbedingt werthvolles, geistiges Gut anerkennen; gut ist ihm das Nützliche, den gegebenen Bedingungen Entsprechende. Indem aber der Materialismus nach seinen Prinzipien das sittliche Gebiet selbst leugnen muß, so ist hier der Ort, wo er am Gewissen anstößt, und wenn er bei sich beharrt, unsittlich, zum geistigen Selbstmord, zum Mord des Gewissens wird. Der Versuch dazu ist möglich, dem Sittlichen den Abschied zu geben, aber es läßt sich nicht verabschieden, es ist dem Menschen unmöglich, außer Beziehung

[1]) Schaller a. a. O. Abschnitt 4, S. 43.

zu dem sittlich Guten zu sein, es ist ihm das Gesetz auferlegt, mit der sittlichen Idee wenigstens in unsittlicher Weise zusammenzuhängen, wenn er es nicht will in sittlicher. An diesem Punkt giebt es nur eine sittliche Entscheidung, für oder wider. Und auch die Kraft des sittlichen Bewußtseins, gegen ihn uns zu entscheiden, muß der Materialismus nach seinen eigenen Prinzipien gestatten: denn wenn wir es thun, so thun wir es nach seiner eigenen Theorie, wie Alles, nothwendig. Fordert er aber, wie er auch thut, den Willen auf, ihm zu folgen, als einem neuen Evangelium, so fällt er sogar aus seiner Rolle und wendet sich an ein Prinzip, das ihn selbst aufhebt, an den freien Willen und an ein allgemeines Gesetz, eine allgemeine Wahrheit, deren Erkenntniß allgemeine Aufgabe sei, während er alles Geistige und Allgemeine leugnet.

Aehnlich verhält es sich noch mit anderen Widersprüchen des Materialismus, der einerseits alle Freiheit leugnet in physischem Determinismus, also auch Tyrannei, Absolutismus, wo er sich findet, gerechtfertigt finden müßte, andererseits die Fahne einer extremen Freiheit zu tragen pflegt. Alle Strafe, auch die auf Mord, bezeichnet er als ungerecht von der Majorität für sich erfunden; andererseits entschuldigt er die Richter, welche Todesstrafe verhängen, nicht, wie er müßte, mit seiner Lehre von allgemeiner Nothwendigkeit; sondern sie nennt er wirklich Verbrecher. Ebenso verkündet er den Fortschritt, die Abschüttelung alles Aberglaubens und aller Fesseln, und wähnt sich selber in der vordersten Reihe des Fortschritts. In Wahrheit ist er die absolute Stabilität, es bleibt ihm nichts übrig als die Atome und ihre ziellose Bewegung. Dadurch daß er Alles in Kreislauf und Stoffwechsel auflöst, beraubt er die Geschichte alles Gehaltes und Zieles. Von Ideen und Idealen will er nicht abhängen, dafür muß er in sklavischer Abhängigkeit von der Materie sein. Denn die Nothwendigkeit im Materialismus ist erniedrigender, drückender als bei Spinoza, welcher dem Einzelnen gegenüber von anderen Dingen durch die allgemeine Abhängigkeit von der Substanz doch eine Selbstständigkeit sichert, während der Materialismus den ganzen Menschen von Stoff und Stoffwechsel abhängig macht. Der Materialismus sieht nicht, was doch schon die Pythagoräer im Gegensatz zu den jonischen Hylozoisten sahen, daß die Hauptsache im Kosmos nicht die Materie, sondern die Formung und Gestaltung des

Stoffes, das formende Prinzip ist, welches mit größerem Recht als der Stoff Wesen und Begriff der Welt heißen darf, der als Materielles da ist für die Selbstdarstellung des formenden Prinzips. Will nun der Materialismus über dieses Wichtigste, Werthvollste, die Form der Welt, ihre harmonische, zweckmäßige Ordnung nicht einfach schweigen, so muß er, da sich Teleologie, wenn auch nicht überall, unwiderstehlich aufdrängt, in die Atome selber, die seine wirkenden Ursachen sind, vernünftige, geheimnißvolle Zwecke, die Kraft des Denkens verlegen und sie zu Intelligenzen machen. Geschieht das in monistischer Weise, oder so, daß der Stoff an sich und als solcher diese Teleologie wirkende Kraft sein soll, so haben wir an der Materie latenten Geist, Leibnitzische Monaden, wohin Czolbe uns führen will. Oder aber muß zu dem Stoff noch ein zweites Prinzip, die Kraft gefordert werden, die sich mit dem Stoffe verbindet, eine Kraft, welche, um die Erscheinungen zu erklären, an Intelligenz Theil haben muß; aber diese Kraft ist dann selbst wieder eine Substanz und nur ein anderer Name für die Seele.

Fassen wir Alles zusammen, so kommt der Materialismus einer Reduktion des Kosmos auf das absolut Elementarische, auf die zwecklos, mechanisch und doch nothwendig wirkenden Atome oder Urelemente gleich, die allein wirkliches Sein haben sollen. Denn bei seiner mechanischen Denkweise kann er die lebendigen individuellen Gestalten, die im Stoffwechsel ihre Identität behaupten und sich als eine Zweckeinheit darstellen, nur ignoriren; ebenso die Empfindung, das Denken, das Selbstbewußtsein, den Willen, die ganze Welt der Geschichte; er vernichtet nicht minder, als auf seine Weise der absolute Idealismus, den Kosmos, und es bleibt ihm nur übrig ein kreisendes Chaos der Atome ohne Ziel, Zweck, Intelligenz, ohne Geist, ohne Tugend und ohne Gott.[1]) Die Versuche, aus der Bewegung, namentlich der sog. Reflexbewegung und den verschiedenen Arten derselben, durch welche nach dem Gesetz

[1]) Hiermit stimmt die akademische Rede von Du Bois Reymond: Die sieben Welträthsel. 1880 überein. Vgl. Deutsche Rundschau September 1881 und Edmund von Pressensé: Die Ursprünge, übersetzt von Fabarius. 1884. Als unerklärte Räthsel stellt er auf: Das Wesen der Materie und der Kraft, den Ursprung der Bewegung und des Lebens, die anscheinend absichtsvolle Zweckmäßigkeit in der Natur, das Entstehen der einfachen Sinnesempfindung, des Denkens und Selbstbewußtseins, endlich der Willensfreiheit.

der Aequivalenz der Kraft derselbe Stoff, z. B. der Aether zur Wärme, Elektrizität, Magnetismus u. s. w. werden soll, Geistiges herzuleiten, erbringen nichts weniger als den Beweis für den Materialismus, sie führen höchstens zu entfernten Analogien, aber in all ihren Bewegungen ist nichts von Leben, Denken, Selbstbewußtsein.

So muß der Materialismus ein über ihn hinausliegendes, formendes Prinzip anerkennen, und das ist der Geist, die denkende und thätige Kraft. Jedoch ist diese nicht so zu denken, daß ihr Inhalt blos die Materie oder die Natur sei, da käme es doch nicht zu einem wirklichen Unterschied zwischen Geist und Natur, der Geist wäre nichts als bewußte und wollende Natur und ginge darin auf, Bewußtsein und Spiegel der Natur zu sein. Soll der Geist unterschieden sein von der Natur, so muß er auch sich als Geist wissen und als Geist etwas sein, er muß sich selbst von der Natur unterscheiden und sich ihr gegenüberstellen können. Erst wenn er sich selbst als Geist hat und selbst Inhalt seines Bewußtseins und Willens ist, ist er nicht mehr blos obruirt von der ihn erfüllenden Natur. Er ist aber ein von der Natur verschiedener Inhalt für sich selbst, wenn er sich nicht blos nach seiner der Natur zugewandten Seite erfaßt, sondern auch nach seiner Selbstständigkeit für sich, d. h. wenn in ihm auch eine Welt von Ideen angelegt ist, die durch ihn herausgebildet werden können, eine Welt der ewigen Wahrheiten, zu der auch Gott und göttliche Dinge gehören.

4. Mit der Forderung einer natürlichen Seite und einer geistigen für die sittliche Ausrüstung des Menschen sind zwei ethische Grundhäresen ausgeschlossen, der Spiritualismus oder Idealismus, der nur die Vernunftseite als seiend anerkennen will, und der Materialismus; vielmehr gehören beide Seiten zusammen: aber wie? Sie können nicht beziehungslos gleichgültig neben einander stehen; um die Einheit des Menschen zu constituiren, müssen sie eine innere Zusammengehörigkeit haben. Andererseits können sie auch nicht als gleichviel geltende oder coordinirte angesehen werden, sondern unter Wahrung ihres Unterschieds müssen sie ihre begriffsmäßige Ordnung und Stellung haben, diese ist aber Unterordnung des Physischen unter das Geistige, zumal das Ethische. Die innere Zusammengehörigkeit hat sich darin zu zeigen, daß jede von beiden, die Naturseite und die Vernunftseite durch

Digitized by Google

sich selbst auf die andere bezogen ist. Die Vernunftseite, die als für das Ethische bestimmte oder nach ihrem Wesen sich erst durch das Gesetz ergreift, weist auf die Naturseite als die durch ihre Norm zu gestaltende durch sich selbst hin. Forma appetit materiam. Die Naturseite im Menschen weist durch sich selbst auf die Vernunftseite, denn als bildsamer Stoff erwartet sie deren Aktivität und Gestaltungskraft. Materia appetit formam. Denn die Ineinsbildung beider durch Bewußtsein und Willen ist die sittliche Aufgabe, erreichbar nur durch diejenige Vollkräftigkeit der geistigen Seite der Persönlichkeit, welche Resultat sittlicher Selbstbildung in Gottesgemeinschaft ist. Die Vollkommenheit beider Seiten und ihre vollständige Einigung kann aber nicht unmittelbar von Natur durch den Schöpfungsakt da sein, sie ist ethisches Produkt, bei welchem des Menschen That und Freiheit betheiligt sein muß. Die Einheit des Geistes mit der Natur und mit Gott ist nur als Möglichkeit angelegt, und der Aufgang der Idee des Sittlichen im Geiste hat noch keineswegs die Verwirklichung des Zieles zur unmittelbaren Folge, die Erkenntniß wirkt nicht deterministisch auf den Willen. Natur und Geist fügen sich nicht unmittelbar in physischer Necessitirung dem Bewußtsein vom Gesetz; und darin ist kein Uebel zu sehen, denn sonst bliebe keine Stelle zu freier Entscheidung für das Gute. Die anfängliche Verbundenheit von Natur und Geist ist daher nothwendig von der Art, daß sie noch Raum läßt für eine nicht blos einfache sondern doppelte Möglichkeit, die normale vom Begriff beider vorgezeichnete und die abnorme. Die Einheit des Anfangs ist eine nur lösliche; die abnorme Möglichkeit ist selbst wieder doppelter Art, entweder Emanzipirung der Natur vom Regiment des Geistes, Herrschaft der Natur über den Geist, oder Entfremdung des Geistes von der Natur, ein nur negatives Verhältniß zu ihr. Das letztere liegt in der Linie der spiritualistischen Häresie, das erstere in der der materialistischen. Neben der Möglichkeit der doppelten abnormen Entwickelung ist aber auch der normale Gang zu betrachten; da folgt dem Fortschreiten der Erkenntniß auch ein Fortschreiten des Willens und der sittlichen Kraft, die der Aufgabe der Ethisirung alles nur Angeborenen und in diesem Sinne nur Natürlichen in physischer und geistiger Hinsicht gewachsen ist.

Digitized by Google

5. Die Nothwendigkeit der Mannigfaltigkeit oder des Prinzips der Individualisirung in der für das Ethische bestimmten Welt. Für eine sittliche Welt ist nicht blos eine Vielheit des Getheilten, der Natur und des Geistes nothwendig. Die Vielheit könnte ja auch bloße Wiederholung des Gleichen sein. Was könnte es für einen wirklichen Werth haben, daß das gänzlich Identische mehr als einmal gesetzt sei? Mit Recht hat Leibnitz das principium indiscernibilium, d. h. den Satz von der Identität des nicht Unterscheidbaren aufgestellt. Aus blos Identischem könnte nichts Zusammenhängendes, namentlich kein Organismus werden; bloße Identität würde gerade statt wahrer Einigung nur die Atomistik des Sandhaufens erreichen. Wenn jeder Einzelne das Ganze sein wollte oder wäre, statt für das Ganze (was sich aus Kant's und Fichte's Standpunkt ergäbe), so könnte von gliedlicher Zusammenordnung nicht die Rede sein, sondern nur von Zersplitterung, und die Welt würde ein unendliches Einerlei. Zur Ausstattung der Welt für das Sittliche gehört daher auch, daß die einzelnen Weltwesen, obwohl relative Totalitäten, real von einander unterschieden seien, nicht blos durch Raum und Zeit, sondern fähig, sich zu ergänzen. Es ist daher ein ebenso nothwendiger als großer Fortschritt der Ethik, daß mit Schleiermacher der Individualität oder Eigenthümlichkeit eine wesentliche, objektive, unvergängliche Bedeutung in der sittlichen Welt zuerkannt wird. — Triebe man nun aber die Betonung der Individualität so weit, daß nichts Identisches übrig bliebe, so wäre die Folge wieder ganz dieselbe, wie in dem Falle der Geltung der ausschließlichen Identität: die Individuen blieben zusammenhangslos, unendlich auseinander fliehend, sich abstoßend, unfähig in den Austausch des Nehmens und Gebens zu treten. So würde wieder die Einheit des sittlichen Organismus aufgehoben, ja die ethische Idee selbst. Denn es wäre nicht mehr die Identität des Sittlichen in der Vielheit der Personen, wenn auch in den mannichfachsten Formen festzuhalten. So ist also nur mit dem Gegensatz des Identischen und des Individuellen, der keineswegs Widerspruch ist, aber ein Zusammenwirken beider fordert, ethisches Leben und ethischer Organismus möglich; so hat schon der Apostel Paulus 1. Cor. 12 und 14 gelehrt. Und nun können wir zum Prospekt für den ersten Theil übergehen.

Digitized by Google

B. System der Ethik.

Erster grundlegender Theil.

§ 9a. Prospekt. (Vgl. S. 43 f.)

Der erste Theil der Ethik handelt von der göttlichen Weltordnung als der Voraussetzung, wodurch die Möglichkeit des Sittlichen überhaupt begründet wird, und zerfällt in drei Abschnitte. Es ist schon schöpferisch von Gott auf eine relativ selbstständige sittliche Welt, eine zweite Welt auf dem Grunde der ersten, der natürlichen abgesehen; es wird zweitens das formale Gesetz der ethischen Bewegung der geschaffenen Kräfte und drittens das inhaltliche Ziel der Bewegung zu beschreiben sein, das nicht blos in Gott als Gedanke der Schöpfung vorangeht, sondern das auch der Welt von Anfang an als Ziel oder Aufgabe angeboren ist und in der Form der Forderung den Prozeß in Gang bringt. Hiernach handelt

Abschnitt I. Von der schöpferisch gesetzten Weltordnung Gottes an sich, abgesehen von dem sittlichen Prozeß.

Abschnitt II. Von der Weltordnung, sofern in ihr ein formaler sittlicher Prozeß angelegt ist.

Abschnitt III. Von der sittlichen Weltordnung, als dem inhaltlichen Ziel des sittlichen Prozesses.

Erster Abschnitt.

Von der ursprünglich oder schöpferisch als Voraussetzung für das Sittliche gesetzten Weltordnung, nach Seiten der leiblichen und psychischen Natur, sowie der Vernunft nach ihrer unmittelbaren Existenz und Verbundenheit.

Digitized by Google

Erste Abtheilung. **Das Identische in der Ausstattung der Kräfte des Menschen für das Sittliche.**
Zweite Abtheilung. **Das Individuelle.**
Dritte Abtheilung. **Die unmittelbare Einheit der für das Sittliche bestimmten Kräfte.**

Erste Abtheilung.

In der ersten Abtheilung ist in drei Kapiteln das Identische der natürlichen Ausstattung des Menschen für das Sittliche nach den genannten drei Seiten seines Wesens, der leiblichen, psychischen, vernünftigen, zu betrachten.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

Der ersten Abtheilung erstes Kapitel.

Die schöpferische Ausstattung des Menschen nach Seiten der Natur oder des Leibes.

§ 10.

Der Mensch, obwohl für das Sittliche bestimmt, ist zunächst von Gott als endliches Naturwesen gesetzt, aber seiner sittlichen Bestimmung dient sowohl seine Natürlichkeit und Endlichkeit im Allgemeinen, als auch die Vielheit seiner Kräfte, Sinne, Triebe, die in der Einheit seines Ich oder seiner natürlichen Persönlichkeit eine Centralisirung gewinnen.[1])

1. Die Endlichkeit wird gerne als eine Unvollkommenheit oder gar als Uebel betrachtet, ja viele sehen in ihr die Quelle des Bösen: denn sie begründe jedenfalls einen Mangel, sei es durch die Materie, oder

[1]) [Litteratur: Fick, Physiologie und Anatomie der Sinnesorgane. 1864. Wundt, Lehrbuch der Physiologie des Menschen. 1873. A. 3. Physiologische Psychologie. Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele. 1863. Joh. Müller, Handbuch der Physiologie des Menschen. J. Ranke, Grundzüge der Physiologie des Menschen. A. 2. 1872. Helmholtz, Die Lehre von den Tonempfindungen. Physiologische Optik. Volkmann, Physiologische Untersuchungen im Gebiete der Optik. Ribot, Die experimentelle Psychologie der Gegenwart in Deutschland. Fechner, Psychophysik. Mueller, Zur Grundlegung der Psychophysik. Liebmann, Analysis der Wirklichkeit. Abschn. 2 A. 2. Ulrici, Gott und der Mensch. A. 2. 1874. Harms, Die Philosophie in ihrer Geschichte, Psychologie. Besonders S. 104 ff. Zeller, Messung psychischer Vorgänge. Lotze, Grundzüge der Psychologie. 1881. Mikrokosmus. Weitere Litteratur s. o. § 9, 3. § 15.]

durch die Schranke, die sie mit sich führe. Die Ethik lehrt dagegen die Endlichkeit als ein Gut auffassen, ohne welches das menschlich Ethische gar nicht möglich, sondern Gott allein das Existirende wäre. Endlich sind wir nicht dadurch, daß wir fehlerhaft oder mit geistwidriger Materie behaftet sind; fehlerhaft ist weder die innere Endlichkeit, noch die äußere an sich.

a) Der innere metaphysische Grund unserer Endlichkeit liegt darin, daß wir Grund oder Prinzip unserer Existenz nicht in uns haben, nicht Aseität besitzen, also in unserer Kreatürlichkeit. Die Kreatur, durch Gott gesetzt und nicht durch sich, ist sich selber gegeben; das ist aber weder Fehlerhaftigkeit, noch Ursache von Fehlern. Allerdings ist damit absolute Abhängigkeit von Gott gegeben, ohne welche Nichts außer Gott wäre. Die absolute Abhängigkeit scheint nun freilich dem Sittlichen nicht freundlich, sondern entgegen. Denn bei ihm kommt es auf Selbstsetzung im Wollen und Wissen an, auf eigene Produktion der sittlichen Lebensgestalt oder Form. Aber so wenig die absolute Abhängigkeit schon das Sittliche ist, so gewiß bildet sie die vorsittliche Voraussetzung desselben und gehört zur Begründung der sittlichen Möglichkeit, allerdings nur weil die absolute göttliche Causalität und die absolute Abhängigkeit des Menschen ein sich selbst Setzen des Geschöpfes auf Grund des Gesetztseins nicht aus- sondern einschließt, wie seinerzeit in der Lehre von der Freiheit deutlicher mitgetheilt werden soll. Hier nur soviel. Da Gottes schöpferische Thätigkeit ethischer Art ist und die Welt durch ihn für das Ethische gesetzt, so hat er es auf Betheiligung der Kreatur an ihrer Selbsthervorbringung, nämlich als ethischer, abgesehen. Denn das Sittliche verlangt bewußte Selbstthätigkeit, also die Ausstattung für dieses. Aber damit ist andererseits gegeben: gerade um die Würde eines ethischen Wesens zu haben, sollte der Mensch nicht schon unmittelbar Alles sein, was er werden kann und soll. Und so hoch er den anderen Naturwesen gegenüber stehen mag, im Vergleich mit seinem Ziel muß er mit einer armen Wirklichkeit beginnen, zugleich aber mit einer unendlich reichen und reinen Möglichkeit der Selbstentfaltung und Selbstbildung begabt sein; und selbst sein anfänglicher Mangel bringt den Gewinn, daß er bei dem Werk seiner Selbstbildung möglichst mit Bewußtsein und Willen betheiligt sein kann

Digitized by Google

1. Cor. 3, 9. Dieser Mangel ist ein Siegel seiner ethischen Bestimmung, kein Fehler, wenngleich auf anfängliche Unvollkommenheit hinweisend. Der Mensch ist damit an die Zeitform gebunden, endlich auch der Zeit nach. Aber dieser scheinbare Mangel, die Allmählichkeit der Entwickelung, ist dem ethischen Bau unserer Persönlichkeit günstig. Denn nun können wir jedes Moment unseres Fortschritts eins ums andere selbst wollen und ergreifen, das Wachsthum kann sich nun vermitteln durch immer neu erwachendes Verlangen nach immer Weiterem auf dem Grunde des Früheren.

Anmerkung. Wir haben früher auf der wesentlichen Gleichheit des ethisch Guten in Gott und des menschlich Ethischen bestehen müssen. Jetzt tritt ergänzend der Unterschied hinzu. Einmal hat Gott allein die absolute ethische Aseität, und nur ein Abbild derselben liegt in der sittlichen Selbstgestaltung des Menschen. Sodann ist Gott ewig vollendete heilige Liebe; was im Menschen nur successiv werden kann, das ist in Gott simultan ewig vorhanden. Endlich, obwohl im Menschen die Grundgesinnung da ist, die als solche das Gute überhaupt will, kann doch von ihm die Verwirklichung des Guten nur nach einer Seite des Gesammtwerks gefördert werden, wogegen Gottes guter, heiliger Wille vorsehungsvoll stets das Ganze und alles Einzelne umfaßt, Eins im Andern. Sein guter, gnädiger Wille ist in jedem Moment umfassend auf Hervorbringung und Erhaltung des ganzen sittlichen Weltorganismus oder des Reiches Gottes gerichtet. Dagegen für uns ist die Beschränkung auf ein Gebiet sogar Bedingung der Meisterschaft in jedem ethischen Produciren.

b) Der Mensch ist aber nicht blos innerlich von Natur endlich, begrenzt durch seine absolute Abhängigkeit von Gott und durch die Nothwendigkeit des Werdens; er ist auch in äußerer Hinsicht begrenzt in dreifacher Weise durch seinen Leib, durch die Natur und durch die menschliche Gattung. Erst auf der Basis der individuellen Leiblichkeit erhebt sich die Persönlichkeit, erst durch ihr Medium gewinnt der Geist eine Existenz, die auch zu erscheinen und in der Welt kräftig zu wirken fähig ist. Die Natur ist nicht Mutter des Geistes, der Geist nicht eine Efflorescenz der Natur; also ist auch der Leib nicht Geist oder Potenz des Geistes. Aber durch den Geist, der Lebenskraft in sich hat, wird Materie beseelt und organisirt [1]) und dadurch, daß sich der Geist als Seele bethätigt, wird aus Materie Leib. Die Seele trägt den Leib; aber sie ist auch in Zuständlichkeit und Wirksamkeit vom Leibe bedingt.

[1]) 1. Mose 1, 20 f., 24 f., 2, 7.

— Der Natur gegenüber ist der Mensch nicht blos zeitlich und räumlich beschränkt, sondern auch ursprünglich hülflos, ihrer bedürftig, von ihr abhängig durch die Natur, die er an sich hat, den Leib. — Die Endlichkeit des Menschen zeigt sich endlich auch im Verhältniß zur Gattung; nicht der einzelne ist der Mensch; andere haben, was ich nicht habe, sind meine Grenze.

Diese dreifache Begrenzung dient aber dem Sittlichen und ist so ein Gut, sie ist die Möglichkeit für eine dreifache sittliche Lebendigkeit in Rezeptivität und Aktivität. Denn einmal der Leib ist des Geistes Organ; durch ihn sind sowohl andere Geister, als was nicht geistig ist, doch für den Geist. Denn er ist das Vehikel, wodurch die Außenwelt auf den Geist wirken, von ihm aufgenommen werden kann. Aber nicht minder ist der Leib Organ, wodurch der Geist auf das, was nicht er ist, sei es Natur oder Geist, einwirken kann. Durch Beides zusammen ist er gleichsam Sitz, Spiegel und abbildliche Erscheinung des Geistes, wie er der Verwirklichung desselben dient. Er ist also nicht blos Grenze, Schranke, sondern auch Band der Einheit mit der Außenwelt, und dadurch fähig, dem Geist als Mittel der Entschränkung oder Selbstbefreiung in Denken und Wollen, nicht blos als Grenze gegen Anderes zu dienen. — Die Natur außer uns aber ist Stoff, theils für das Erkennen, theils für das Handeln, fähig des Geistes Siegel zu empfangen, seine Ideen zu symbolisiren in sinnlichem Abbild, z. B. dem Wort, aber auch für sein Wirken Mittel, gleichsam erweitertes leibliches Organ zu werden. — Endlich die Begrenzung durch die Gattung, unser Unterschied von anderen Wesen unserer Gattung ist Voraussetzung für ein Gemeinschaftsleben, sowohl zur Bereicherung des eigenen Seins, als zur Ergänzung des Werkes.

2. Was nun näher die allgemeine oder identische Ausrüstung des Menschen als endlichen Individuums betrifft, so ist er zwar in dieser Beziehung nur die Spitze der Natur selbst, aber schon so etwas Großes, nicht undeutlich das Siegel sittlicher Bestimmung an sich tragend. Denn die ganze Fülle der Kräfte, die ihm als endlichen Wesen beiwohnt, ist für ein wirkliches sittliches Dasein unentbehrliche Voraussetzung, und erreicht erst darin ihre letzte Bestimmung, wenn sie gleich, auch abgesehen von dem Sittlichen, Etwas in sich ist. Schon bevor das Be-

wußtsein eines unendlichen universalen Werthes erwacht oder gegeben ist, ist der Mensch nicht blos eine Vielheit von Kräften, Trieben, Empfänglichkeiten, sondern sie sind alle auch centralisirt durch das Ich (1. Mose 2, 7. 1. Cor. 15, 45). Der Mensch ist nicht blos Einheit von Leib und Seele wie die animalischen Wesen, sondern Einheit von beseeltem Leib und persönlicher Seele. Und diese Centralisirung wirkt auch zurück auf den Leib, wie auch dieser seinerseits noch bevor das aktuelle Ich da ist, doch, weil geeinigt mit einer Person werden wollenden Seele, ein lebendiges Centrum der Lebenssysteme der Natur ist, und so gleichfalls ein reales Vorbild der kommenden Persönlichkeit darstellt. Der menschliche Leib ist das spezifische Organ für die Persönlichkeit, und dadurch vom Thierleib wesentlich verschieden [1]) (1. Cor. 15, 45).

Die Idee des menschlichen Leibes, welche in seiner Beziehung auf die Persönlichkeit liegt, ist darauf gerichtet, den Leib immer in einer Beziehung zum Organ des persönlichen Geistes zu machen. Mögen daher auch die Unterschiede von anderen Naturwesen, z. B. vom Affen im Einzelnen klein erscheinen, so gehen sie doch durch das Ganze hindurch, immer in derselben angegebenen Beziehung. Haben die Thiere auch Augen, Ohren u. s. w., so hören sie doch die Töne anders als der Mensch, sehen sie gleich Gemälde oder Blumen wie wir, so sehen sie doch nicht dasselbe wie wir. Daß die Organe des Menschen im Vergleich mit den thierischen immer Bezug auf das wahrhaft Menschliche haben, das wird zum Theil durch kleine Abänderungen erreicht; aber eben diese Abänderungen zeigen, daß sie für eine Person und ihre Zwecke bestimmt sind. Dahin gehört z. B. die Stellung der Augen, Ohren, des Hauptes; es ist nachgewiesen, daß eine kleine Abänderung in der Gehörmuschel die Fähigkeit begründet, musikalische Töne als solche aufzufassen. Gehen wir aber noch etwas näher auf das Concrete ein.

Wundersam teleologische Einrichtung hat der ganze leibliche Organismus des Menschen, nicht blos durch das was da ist, sondern auch durch das Fehlen von Solchem, was die Thierwelt schon als fertige, natürliche Ausstattung zur Welt bringt. Für das Licht ist das Auge da, für den Ton das Ohr, wie die Lunge für die Luft. Der Instinkt ist dem Menschen versagt, der andere Wesen früh reif

[1]) Schaller a. a. O. 217 ff.

macht, aber auch ihre Perfektibilität sehr beschränkt und die Aufgabe der Selbstvervollkommnung fast ersetzt. Der Mensch wird in jeder der einzelnen natürlichen Leistungen seines Organismus von anderen Naturwesen übertroffen, an Kraft von dem einen, an Schnelligkeit oder Schärfe der Sinne von anderen. Dagegen hat sein Organismus eine Biegsamkeit, Elastizität, Culturfähigkeit, die ihn einer unendlichen Ausbildung fähig macht. Durch diese unbegrenzte Perfektibilität ist er ihnen Allen überlegen. Von Blumenbach wird seine Gattung als inermis bezeichnet, aber die Kehrseite hiervon ist, daß Franklin den Menschen das animal instrumentificum nennt. Zu seiner Elastizität gehört besonders auch die Fähigkeit, unter allen Zonen zu leben und von Allem Besitz zu ergreifen, wenn auch nicht ohne die biegsame Nachgiebigkeit oder Accomodation einzusetzen, die er z. B. in den Unterschieden der Racen über sich nimmt, um sich zu behaupten. Er allein ist zum aufrechten Gange bestimmt, wie der Bau der Organe des Gehens und die Stellung der Sinnesorgane beweisen.

Besonders ist noch die kunstreiche Einrichtung der Hand zu erwähnen. Die Hand ist das Glied, in welchem ganze sittliche Gebilde ihren Sitz aufgeschlagen haben, wie die Kunst, die Industrie, ja welches von Anfang an alle Offenbarung des inneren Ethischen nicht blos symbolisiren, sondern auch produziren, vermitteln hilft, worauf schon die Etymologie des Wortes Handeln hinweist.[1]) In der Hand ist die Fähigkeit zu empfinden, mit der zu wirken vereinigt. — Die Sinne kann man die Empfänglichkeit der Seele für die Außenwelt und ihren Reichthum nennen. Zwar hat unter den Erkenntnißtheorien am wenigsten diejenige für sich, welche die Seele selber als leere erst durch die Sinne zu beschreibende Tafel ansieht. Vielmehr ist dem denkenden Geiste schon eine wesentliche Beziehung auf alles Seiende angeboren, das ja selber auch Gedanke, nämlich realisirter Gedanke ist. Er hat die einerschaffene Anlage, zu wissen vom Seienden, aber doch hat er nicht angeborene fertige Ideen, noch ein angeborenes Wissen von den einzelnen Dingen, die ja in stetem Fluß und Werden

[1]) Ueber die kunstreiche teleologische Einrichtung der Hand enthalten die Bridgewaterbücher eine vortreffliche Abhandlung. Vgl. auch Giebel, Die menschliche Hand. Zeitschr. f. die gesammte Naturwissenschaft. Bd XLI. 1873.

sind. Dagegen auf Anregung der Sinne durch die jedesmal gegenwärtige Außenwelt, geschieht es, daß wie durch magischen Schlag das Bild der umgebenden Dinge durch die Sinneseindrücke produzirt und aus der Seele hervorgelockt wird mit dem Bewußtsein, daß wir es nicht blos mit subjektiven Vorstellungen zu thun haben, sondern mit Anschauungen von Realem, die für das Handeln den Stoff darbieten. — Die Stimme ferner, die den höheren Wesen gegeben ist, wird dem Menschen zur Gabe der Sprache, welche für die Stellung des Menschen in der Welt von der höchsten Bedeutung ist und den Werth der Sinne rückwärts steigert; durch die Sprache bekommt der geistigste Sinn, das Ohr, erst seine höhere Bedeutung, es findet aber auch durch sie zwischen den verschiedenen Sinnen ein Austausch, gleichsam eine Uebersetzung von dem einen für den andern statt. Das Wort, das eigentlich für das Ohr ist, wird durch die Hand zur Schrift und dem Auge erreichbar, wo das Wort nicht mehr zureicht. Die Schrift wird wieder umgesetzt für das Ohr durch das Sprechen. Alles Gesehene kann sich in Worte kleiden und so dem Ohr sich repräsentiren, um für den Geist, auch wo die unmittelbare Anschauung nicht hinreicht, zu sein. So geschieht es durch die Sprache, gleichsam das allgemeine geistige Tauschmittel, daß die verschiedenen Sinne die Stelle von einander vertreten, einer die Leistungen des anderen übernimmt, wie ja z. B. selbst Blinde lesen können durch den Tastsinn und Taube hören durch das stellvertretende Gesicht, wofür die Voraussetzung ist das Vorhandensein eines allgemeinen indifferenten Tausch- und Ausgleichungsmittels.

Im weitesten Umfang wird durch die Sprache mittelbar und unmittelbar die Natur für die Gedankenwelt verwendet und für den Geist angeeignet vom verhallenden Worte der Zunge, die wunderbar aus der Luft dem Gedanken einen Körper webt und in momentaner Beseelung derselben darbietet, bis zu den Schriftzügen, in welchen der Gedanke wie starr und gefesselt daliegt, aber auch dauernde Feststellung erlangt, jeder Zeit wieder erweckbar die Vergänglichkeit fast abstreift und für späte Zeiten gegenwärtig bleiben kann; von da wieder bis zur Erfindung der Presse, welche zur Ueberwindung der Vergänglichkeit der Zeit noch die des Raumes fügt, indem sie dem Gedanken und Wort,

Digitized by Google

das an einem Ort und in einer Zeit gesprochen ward, eine gewisse Allgegenwart und Dauer verleiht, das Wichtigste, was zerstreut aller Orten und in allen Zeiten geschehen ist, zur Sammlung an jeden Ort zu bringen vermag. So groß ist das Machtgebiet der Sprache, allerdings insofern dieselbe nicht bloße Gabe der Natur, sondern schon ein sittliches Produkt ist; doch aber ist alles darin nur Ausbildung und Gebrauch der angeborenen, im besonderen Sinne menschlichen Anlagen und Kräfte.

Endlich werfen wir noch einen Blick auf die natürliche Anlage des Menschen zur Selbsterhaltung und Reproduktion. Alle lebenden Wesen haben die Kraft der Selbsterhaltung, wodurch sie bei allem Stoffwechsel ihre Identität bewahren, eine Einheit, die also noch etwas anderes ist als der Stoff. Die Erhaltung der Dinge ist Inhalt des schöpferischen Willens; sie ist aber nicht möglich ohne Verwilligung einer Causalität an sie (1. Mose 1, 12, 22, 28). Die erste Funktion ihrer Causalität ist die Selbsterhaltung oder Selbstreproduktion. Diese geschieht einmal durch fortgehende Assimilation von Stoff, der den Verbrauch ersetzt und die Materie, die außerhalb des Organismus unbelebt ist, diesem und seinem Lebensprozeß einverleibt. Aber die lebendige Kreatur erhält auch sich selber als Gattung, die im Wechsel der Individuen unsterblich sein kann; die Individuen sind dabei die Organe der durch sie sich erhaltenden, fortpflanzenden Gattung. Im Menschen erhält auch die Fähigkeit zu dieser Selbstreproduktion sittliche Bedeutung durch den Willen und wird Prinzip für wichtige ethische Gebiete. — In all diesen in der göttlichen Idee vom Menschen enthaltenen Eigenschaften, Gaben und Funktionen, ihrer Normalität oder Gesundheit und Kraft, andererseits in der harmonischen Beseelung und Schönheit dieses Organismus sind eben soviel Güter zu sehen, die wirklich diesen Namen verdienen und in Gottes Augen selbst werthvoll sind (1. Mose 1, 31). Es ist etwas Heiliges in ihnen, und Willkür, die sie verletzt, ist ein Eingriff in Gottes Ordnung, daher sind sie in die sittliche Welt mit eingeschlossen. Das Behüten dieser Güter, ihre Mehrung und Entwickelung ist ein Theil des ethischen Werkes selbst, gehört bereits zur Ethisirung der Welt. Es ist wahr, ihre Pflege, Cultur entbehrt möglicherweise des höheren, centralen, ethischen Sinnes und behandelt sie vielleicht nicht als Mittel für den höchsten Gesammtzweck. Dennoch sind sie auch

von dem Gesammtzweck als etwas zu Pflegendes umfaßt. Sollte auch noch nicht die ethische Gesinnung da sein, ihre normale heilige Ordnung gegen Willkür und Störung zu schützen, so bilden sie doch schon einen Theil der ethischen Aufgabe. Ebendaher fällt auch in diese niedrigste Sphäre schon ein physisches Analogon von Tugend, nämlich die zu erwerbende und zu behütende Tüchtigkeit des leiblichen Organismus; und in der Selbsterhaltung der normalen Natur wird von dem menschlichen Willen der schöpferische Wille bejaht und bestätigt, und jener ist in dieser Funktion gutartig, wenn auch noch nicht sittlichen Charakters.

Anmerkung. Das freilich wird aus der hohen Stellung, die wir der Natur und Leiblichkeit geben müssen, nicht dürfen gefolgert werden, daß die Bedeutung des ethischen Prozesses der Weltgeschichte in der Ueberwindung der Materie oder der Erzeugung von Geist, als Einheit von Realem und Idealem, überhaupt aufgeht, wie Rothe will. Der Weltzweck geht vielmehr auf Hervorbringung der Liebe, die aber der Natur bedarf zu ihrer Darstellung und Ausbreitung. Die Liebe affirmirt in Behandlung der Natur die Gesetze der ersten Schöpfung, nimmt sie auf in ihren Willen und behandelt Jegliches nach seiner Art, aber für ihren Zweck. Der ethische Prozeß muß sich so zwar den immanenten Gesetzen der normalen Lebensbewegung der Natur fügen, aber accomodirt sich nur insoweit, daß dadurch die Art und Weise bestimmt wird, wie die zielsetzende, dem Prozeß vorstehende Liebe zu ihrem Ziele gelange.

Zweites Kapitel.

Die psychische Anlage des Menschen für das Sittliche, noch abgesehen von der Vernunft.

§ 11.

Die natürliche Persönlichkeit ist eine in der Veränderlichkeit des leiblichen Organismus beharrende, mit sich identische Einheit durch die Seele, die für das Ethische beanlagt ist schon durch ihre sog. Grundvermögen im Allgemeinen, im Besonderen aber deren Bestimmbarkeit durcheinander, sodann durch ihre Fähigkeit sowohl eine aktuelle Daseinsweise zu haben oder handeln zu können, als auch eine zuständliche und damit die Möglichkeit des Charakters.

1. Von dem Physischen ist überzugehen zu dem Psychischen. Da zwar eine Zweiheit von Leib und Seele nothwendig anzunehmen ist (§ 9), aber ein bloßer Dualismus nicht genügt, so fragt sich, wie ist

Digitized by Google

die Zusammengehörigkeit von Leib und Seele gesichert. Der Mittelbegriff, auf den es von Seiten der Materie ankommt, ist ihre Empfänglichkeit für Kraft, Leben, Seele u. s. w. Die Materie ist also nicht blos das Träge, Ruhende, Widerstand Leistende, sie ist auch Empfänglichkeit für Kraft, oder Kraft des Empfangens von Leben, Seele u. s. w. und weist durch ihre Empfänglichkeit auf das Höhere, die Empfänglichkeit Erfüllende hin, erwartet es als die bestimmende Macht. Und so sehen wir, wie von den niedrigsten Stufen, wo Leben und Kraft noch von der Materie überwältigt erscheint, die Natur sich erhebt zu immer freieren, höheren Formen, zur Pflanze, die bereits den Stoff sich aneignet, verarbeitet zum Wachsthum, von da zum animalischen Leben. Hat die thierische Seele schon mehr Kraft, den Körper zu regieren, locomotio, so vermag das Thier doch noch nicht, die Seele dem Körper gegenüberzustellen. Seine Seele hat zum Inhalt ihres Wahrnehmens und ihrer Begierde ihren Leib und seine Affektionen. Erst da ist eine höhere Stufe in der Natur, wo das Idealprinzip in ihr zu solcher Kraft gekommen ist, daß es sich selbst Allem, was es nicht ist, gegenüberstellen kann. Das kann aber die Seele nur dadurch, daß sie vor Allem etwas für sich ist, daß sie sich selbst sich gegenüberstellen kann; ohne dieses könnte sie nicht Anderes sich entgegensetzen. Von diesem Akt ist das Produkt das Ich. Ist das Selbstbewußtsein da, so ist ein fester Punkt gegeben, der im Wechsel der Dinge und Anschauungen sich gleich bleibt. Dadurch kann der Mensch, statt an die Außenwelt verloren zu sein, aus ihrem Strome sich retten. Durch das identische Selbstbewußtsein ist nun auch gleichsam ein fester Spiegel aufgestellt, in welchem das wechselnde Viele sich abspiegelt, ja auch sich sammelt als in einem bleibenden Einheitspunkt. Damit gewinnt das Bewußtsein, welches alles Mögliche aufnehmen kann, universelle Art, greift als Empfänglichkeit für alles Seiende, Wahrgenommene hinaus über die Einzelheit des Ich, wird Weltbewußtsein. Und indem sich die universelle Seite des Ich hervorbildet, so ist das auch von Belang für den Willen und seine Wahlfreiheit: dadurch, daß die Seele als Ich universelle Art hat, unendlich viele Möglichkeiten von Wollungen in sich enthält, kann sie sich retten vor den Empfindungen und Trieben und von deren unmittelbarer Macht in ihr allgemeines Wesen zurück-

ziehen, kann sie sich gegenüberstellen, sie anhalten, sie negiren oder Anderes wollen als wohin sie treiben mögen.

2. An das Ich schließt sich die Betrachtung der weiteren psychischen Beschaffenheit des Menschen an. Die Eine Seele als menschliche oder als Ich hat drei Daseinsformen, wohl auch Grundvermögen genannt; sie ist fühlende, erkennende, wollende. Das Nähere fällt der Psychologie zu; uns muß für die Betrachtung der ethischen Anlage vornemlich die Bestimmbarkeit jener drei durcheinander beschäftigen, und besonders ihrer Aller durch den Willen. Gefühl, Wille, Erkennen sind freilich nicht voneinander schlechthin getrennt, vielmehr von Anfang an von der natürlichen Persönlichkeit als ihrer Einheit umschlossen. Aber sie sind darum doch nicht ein und dasselbe, ja anfangs relativ löslich; sie können ungleichmäßig fortschreiten, ja wider einander sein. Zur vollkommenen Durchdringung oder Einheit können und sollen sie gelangen durch gegenseitiges Sichbestimmen im Prozeß, und das eben ist ethische Aufgabe, wozu allerdings auch eine Norm für die Art dieser Bestimmung erforderlich ist. Sie sind also auch jedes für sich noch nicht vollkommen, sondern können es nur werden mit den andern, durch gegenseitiges Einwirken, Bestimmen des einen durch das andere, wodurch die anfängliche Einheit, die gleichsam nur erst vorbildlich, typisch und oberflächlich ist, zu einer intensiven, lebendigen, durch den Willen bejahten und befestigten werden soll. Wir betrachten daher diese drei, Gefühl, Erkennen, Willen, unter diesem Gesichtspunkt bis an die Grenze hin, wo sie dem Unendlichen zugewendet sind. In dem Heraustreten aus sich, um sich zu bethätigen, ist die Seele Wille, in dem Insichhereinnehmen eines Aeußeren in das Innere ist sie erkennend, in der Mitte zwischen diesen entgegengesetzten Funktionen, aber zugleich sie vermittelnd, ist das Gefühl. Wir greifen der Lehre vom sittlichen Prozeß (Abschn. 2) hiermit etwas vor, um die psychischen Lineamente für die Möglichkeit des sittlichen Prozesses zu überschauen.

3. Das Gefühl. Schon in dem Thiere hat die Seele ein Insichsein, aber dieses ist Empfindung der Bestimmtheit seines Organismus, Lebensempfindung. Die Zuständlichkeit des Organismus reflektirt sich in die empfindende Thierseele, aber diese hat nicht sich selbst in dem Insichsein, wohl aber der Mensch. So wird sein Insichsein persönlicher

Art, Gefühl im engeren Sinn; es ist nicht blos sinnliches Empfinden, auch nicht blos unmittelbares Fühlen, sondern Innewerden des Fühlens des leiblichen und geistigen Zustandes als eigenen. Das ist zunächst Selbstgefühl, wo Gefühltes und Fühlendes ein und dasselbe Subjekt sind: aber das Gefühl kann auch noch anderes als das Ich zum Gegenstand haben, allerdings nur insofern, als das Ich davon innerlich affizirt oder bewegt ist. Sofern dieses Andere Objekt für das Denken sein kann, nennen wir das Gefühl dieses Anderen intellektuelles Gefühl, gerichtet auf Wahrheit. Obwohl dabei noch überwiegend die Bestimmtheit des Ich durch das Objekt stattfindet, — denn es ist Gefühl — bildet es doch den Uebergang zum objektiven Vorstellen und Denken. Das Andere ist das praktische Gefühl von dem Werthe des Gegenstandes, der für das Wollen ist, nicht blos dem individuellen Werthe für das Ich, sondern das praktische Gefühl kann auch allgemeine objektive Werthbestimmung richtig aussagen: denn das von solchem Werth angesprochene Gefühl hat gleichfalls eine universelle Seite an sich. Das dem praktischen Gefühl der Seele Zusagende wird ihr zum Gegenstand der Lust und des Begehrens, das für dasselbe Abstoßende ist das Unlust Erregende, Gegenstand des Widerwillens oder Abscheu's. Ist das Gefühl sinnlicher Art, aber geeinigt mit dem Triebe, noch unter Zurücktreten des Bewußtseins oder klaren Gedankens, so entsteht die Begierde. Auf Alles, was irgend für das Subjekt Werth haben kann, kann das praktische Gefühl gerichtet sein, auf die Eudämonie mit ihren Gütern, auf das Schöne, aber auch auf das Wahre, sofern es als werthvolles Gut betrachtet wird, und auf das eigentliche sittlich Gute. Obwohl diese Werthbestimmung auch im objektiven reinen Gedanken oder Begriff kann ausgesprochen werden, wodurch das Werthvolle zum Zwecke wird, so ist doch der Sitz der Apperception des Werthes im Gefühl als dem Innewerden der prädisponirten Harmonie zwischen dem Objekt und der eigenen Natur des Subjekts, also der Erhöhung des eigenen Daseins durch dieses Objekt. Auch darf dieses Gefühl des Werthes nicht aufhören im Denken oder Wollen des Werthvollen, sondern es tönt durch diese hindurch als sie begleitendes und verleiht beiden ihre Intensität. Der Gedanke, in den das werthvolle Objekt ideell aufgenommen wird, sichert die Klarheit

und Dauer und bewahrt das Gefühl selber vor dem Rückfall in blos leidentliche Empfindung. Zunächst aber hat das praktische Gefühl seine Richtung auf den Willen. Das von dem Werthe des Gegenstandes ergriffene Gefühl treibt den Willen an, sich mit dem Gegenstand in reale Einheit zu setzen, und indem so das Gefühl zur Seele für den Willen wird, heißt es Triebfeder, wie dagegen der Gedanke, sofern er den Willen bewegen oder bestimmen will, Beweggrund heißt. Zur wirklich bewegenden Kraft wird der Gedanke oder Beweggrund aber doch wieder nur durch das Gefühl hindurch, also dadurch, daß er zugleich Triebfeder wird, und diese Einigung von Beweggrund und Triebfeder kann man Motiv nennen. Das Gefühl kann den Willen auch unmittelbar, nicht erst durch den Gedanken hindurch, bestimmen, also unbewußt, wie in der Begierde, aber nicht umgekehrt der Gedanke ohne Gefühl den Willen. Die unbewußte Triebfeder ist nur Einigung von Empfindung und Trieb, das ist Begierde. Auslaufend im Denken und Willen verliert sich das Gefühl nicht, die Seele kehrt immer in sich, in ihre Innerlichkeit oder das Gefühl zurück, in die einfache, unmittelbare Totalität des Geistes. Wohl aber wird das Gefühl erst durch Vermittlung des Wollens und Denkens zum sittlich gebildeten Gefühl, was z. B. für die Frömmigkeit von höchster Bedeutung ist. Man meint häufig, daß man über seine Gefühle keine Gewalt habe, sie nicht durch den Willen bestimmen könne, ja sie scheinen gerade nur als freie, natürliche Gefühle Werth zu haben. Allein es muß ethischerseits dabei beharrt werden: auch das Gefühl ist Gegenstand der Bildung, es giebt ein gebildetes sittliches Gefühl. Die Bildung vollzieht sich zwar nicht unmittelbar in positiver Weise, aber nicht blos kann man negativ auf Gefühle einwirken, sie sistiren, statt z. B. sich Launen zu überlassen, sondern das Gefühl kann auch positiv wenigstens mittelbar gebildet werden durch das Sicheinleben des Willens und Erkennens in ideale Gebiete, von denen auch das Gefühl angesprochen wird. Und wie deren Gegenstände das Gefühl erregen und festigen können, so kann auch Erkenntniß und Wille durch das zuständliche Sein, das sie gewinnen müssen (s. u.), das Gefühl bestimmen.

4. Das Erkennen oder die Seite des Bewußtseins. In der Empfindung und Anschauung von einem äußern Objekt

ist die Seele zunächst nur durch die Sinne bestimmt; es ist das also leidentliches Erkennen. Aber schon dieses kommt doch nur zu Stande durch eine Reaktion der erkennenden Funktion gegen die bloße Leidentlichkeit, durch eine Thätigkeit; und je mehr nun das Bewußtsein durch den Willen bestimmt wird, der seinerseits Werthgefühle in sich trägt, je mehr schon Ethisirung des Erkennens im weiteren Sinn statthat, desto mehr zeigt sich sofort ein Fortschritt im Erkennen. Da wird das Bewußtsein entnommen der Leidentlichkeit, der bloßen Hingabe an die sinnliche Anschauung, das Bewußtsein wird zu einem thätigen Leiden, d. h. zu einem von dem Objekt bestimmt sein Wollen, z. B. in der Aufmerksamkeit, und das erst ist lebendige, nicht blos unmittelbare, sondern durch den Willen gesetzte Receptivität. Ja, der auf das Bewußtsein als sinnliche Anschauung gerichtete Wille stellt den im sinnlichen Eindruck erfahrenen Gegenstand, genauer sein Bild oder die Vorstellung, aus sich heraus, stellt ihn spontan sich vor, und auf die fixirte Vorstellung sich richtend analysirt er ihn nach seinen Merkmalen im Urtheil, bezieht aber diese auch wieder auf ihre Einheit, umspannt sie im Begriff und eignet sich den Gegenstand an oder begreift ihn. So ist das Bewußtsein denkendes. — An die Welt der Vorstellungen, in welcher bereits der Wille als bildender, schaffender sich regt, wenngleich unter dem Charakter des Bewußtseins, schließt sich dann die erkennende Thätigkeit als Einbildungskraft und Phantasie an, welche mit den Vorstellungen und Anschauungen als ihrem Material frei schaltet und ihre Objekte frei combinirt; hier gewinnt die Idee der Schönheit ihr Gebiet. Die produzirten Gestalten sind zunächst nur innerlich ohne objektives Fürsichsein, Bestimmtheiten der vorstellenden Seele selbst und von ihr nicht losgelassen, bis der Wille kräftiger eintritt und vom Kunstgefühl ergriffen den Phantasiegebilden objektive äußere Existenz giebt. — Wo nun aber der bildende Wille, der sich der Bewußtseinssphäre einverleibt und sie zu idealem Schaffen bestimmt, nicht blos von der Idee der Schönheit, sondern der der Wahrheit beseelt ist, da ist das ideelle Bilden und Schaffen hinaus über die Welt der Gestalten und der Kunst in der Sphäre des selbstständigen Denkens, dessen höchste Stufe das universelle Erkennen, das Denken des a priori Nothwendigen ist, das Begreifen nicht mehr blos in empirischem Sinne, sondern in einem höheren,

zu welchem nicht blos die Erkenntniß des Was und des wirklichen Seins oder des Daß, sondern auch die Erkenntniß des Warum gehört, nicht blos Wahrnehmung und Begriff, sondern auch die Begründung beider, — Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit. Das vom Willen oder der Persönlichkeit integrirte Denken ist die Verstandesthätigkeit des Intellektes. Dieser ist weder blos leidentlicher noch blos Spiel des Bewußtseins, wie die Einbildungskraft sein kann, sondern er erhält von der Liebe zur Wahrheit, also dem Wahrheitswillen seine Richtung, die er aber nach eigenem Gesetz, dem der Denknothwendigkeit, zu verfolgen hat. — Wo endlich das Erkennen sich beschäftigt mit dem für den Willen Werthvollen, da ist das praktische, zweckbildende Erkennen, in seiner Reinheit und Kraft wesentlich bedingt durch die Reinheit des praktischen Willens, ja auch Gefühls, wie denn alles Wollen, auch das auf Erkenntniß gerichtete, zu seiner Seele das Gefühl von dem Werthe des Gewollten hat.

5. Umgekehrt wird aber auch der Wille immer mehr gebildet und auf höhere Stufen gehoben durch das Erkennen (Bewußtsein und Selbstbewußtsein), sowie durch das Gefühl. Denn während dem Triebe dadurch, daß das Objekt und Subjekt desselben sich noch nicht unterscheiden können, Blindheit und Unfreiheit beiwohnt, sodaß das Subjekt von dem Triebe getrieben wird, ja so absorbirt bleibt, daß es selbst nur wie ein lebendiger Trieb geworden ist, nicht aber sich treibt, nicht will, so kann dagegen, sobald das Ich oder die Selbstunterscheidung erwacht, auch die Unterscheidung des Subjekts vom Objekt des Triebes beginnen, und statt der Obruirung durch den Trieb ist nun die Gegenüberstellung von Persönlichkeit und Trieb möglich, sodaß das Ich wollen kann oder nicht, sich willkürlich dazu verhalten kann. — Je weiter aber die Erkenntniß bereichert wird durch Inhalt und begleitet von dem werthgebenden Gefühl und dem Bewußtsein des Objektes als Zweckes, desto mehr wird der Wille aus bloßer Willkür zu einem verständigen Willen mit fester Richtung fortschreiten können, desto mehr gedeiht die Willenscultur. Der Fortschritt vollzieht sich näher so, daß die Selbstthätigkeit auf Impuls des Selbstbewußtseins, das ihr ein Objekt vorhält, und des vom Objekt ergriffenen Gefühls sich für dieses Objekt erschließt, sich zum Ergreifen bestimmen läßt. Das ist die Ent-

schließung. Sie enthält einmal ein Urtheil des wollenden Subjekts über das Objekt und sein Verhältniß zum Subjekt. Sodann ist in der Entschließung, obwohl sie sich noch auf rein innerem Gebiete bewegt, doch schon eine Beziehung zur Außenwelt, zur That in ihr, zur Bestimmung derselben durch den Geist gesetzt. Mit dem Gedanken, der realisirt werden soll, schließt sich in der Entschließung der Wille zusammen, um sich und seinen Organismus zum Mittel des Zweckes zu machen oder um dem Gedanken die Kraft der Realisirung zu verleihen, wodurch er Ursache werden kann. Denn der zur Causalität werden wollende Gedanke heißt der Zweck. Soviel über die sog. Vermögen der Seele als Bedingungen der Sittlichkeit, aber noch abgesehen von dem Vernehmen des Unendlichen.

6. Die Handlung. Diese Vermögen alle sind nun aber zur Aktivität bestimmt und namentlich die betrachtete Ineinanderbildung vollbringt sich nicht von selbst, sondern nur durch Akte der Persönlichkeit, durch ein Handeln derselben im weitern Sinn. Aristoteles vergleicht die Handlung mit dem logischen Verhältniß von Grund und Folge und mit dem ontologischen von Ursache und Wirkung eines Prinzips. Das Prinzip jedoch, aus welchem die Handlung als Folge oder Wirkung hervorgeht, ist, wie Aristoteles wohl sieht, anderer Art als das Prinzip des logischen Denkens oder als die Realprinzipien in der Natur. Denn bei diesen beiden gehe die Folge oder die Wirkung mit Nothwendigkeit hervor aus ihrem Grunde, während der Grund, der zur Ursache der Handlung wird, nicht mit Nothwendigkeit diese Wirkung hervorbringe, sondern er sei ein Grund, der mehr als Eine Möglichkeit in sich trägt. Der Mensch ist in der Handlung ἀρχὴ κυρία und das begründet die Zurechnung, er könnte an sich auch anders handeln, als er thut. Rothe bezeichnet das Handeln als die Funktion der menschlichen Persönlichkeit schlechthin.[1] Das gilt, wenn Handeln im weitesten Sinn genommen wird, in welchem jede Funktion der wachen menschlichen Persönlichkeit ein Handeln ist. Das Handeln ist unterschieden von dem bloßen Geschehen durch die Betheiligung des Willens und des Bewußtseins, also der Persönlichkeit. Die Potenzen der Seele wirken aber nicht wie bloße Naturkräfte: nicht die Kräfte

[1]) A. 1. I, § 194. [A. 2. II, § 222.]

der Seele handeln, sondern die Persönlichkeit handelt mit den Kräften als ihren Mitteln eingehend in Raum und Zeit aus ihrem Sein in sich selbst. Wie vom Geschehen und dem Wirken der bloßen Naturkräfte unterscheidet sich das Handeln auch von allen andern denkbaren seelischen Bewegungen, blinden Trieben oder Empfindungen, bei denen die Persönlichkeit nicht verwilligend oder bestimmend mitwirkt und einen Einschlag bildet. Da Persönlichkeit Einheit von Selbstbewußtsein und Willen ist, in jeder menschlichen Handlung aber die Persönlichkeit gegenwärtig sein muß, so muß auch jede Handlung Bewußtsein und Willen in sich schließen, wenngleich in den verschiedensten Stufen des Antheils. Wie aber nur Personen handeln können und nicht Thiere, so ist auch umgekehrt jede Handlung der Persönlichkeit sittlicher Art im amphibolischen Sinn, normal sittlich oder nicht. Von der Handlung im weitern Sinn, in welcher schon das Ich begleitend ist, müssen wir aber noch die Handlung im engern Sinn unterscheiden. Obwohl man nämlich auch von Akten des Bewußtseins redet, ja der Geist seine Wirklichkeit nur in Akten hat, die nicht ohne Willen stattfinden, so sind doch Handlungen im engeren Sinn erst diejenigen Willensakte, die eine That zum Zielpunkte haben, und denen auch die Akte des Bewußtseins oder die Bewegungen des Gefühls nur als Mittel dienen, nicht aber diejenigen, wobei der Wille nur Mittel für das Erkennen ist und dieses den Zielpunkt bildet. Diese auf That gerichteten Willensakte oder Willenshandlungen kann man auch mit Fichte Thathandlungen nennen, und sie sind für die Ethik von der unmittelbarsten Wichtigkeit. — In der vollständigen Handlung ist Gefühl, Erkennen, Wollen zusammenwirkend, aber es kommt darauf an, zu erkennen, Wie? oder auf die Analyse der Handlung. Das erste Moment ist das praktische Gefühl, das sich bezieht auf den Werth des Gegenstandes, der Objekt des Willens werden kann, es ist das Werth zuerkennende. Doch dies Gefühl der Lust oder Unlust kann möglicherweise nur zur Begierde fortgehen, die den Willen mit sich fortzieht; da kommt es nicht zur Freiheit, weil nicht zur Klarheit des Bewußtseins. Aber der Gang kann auch normal weiterführen, da bildet sich zweitens das praktische Gefühl von dem Werth oder Unwerth dem Bewußtsein ein, welches thätig ist unter dem Charakter des Willens, d. h. Begriffe bildet für den

Willen, Zwecke bildend ist. Denn der Zweck ist der Begriff, wie er für den Willen ist, und die im praktischen Gefühl gegebene Werthgebung voraussetzt. Von dem Bewußtsein des Zweckes aus durchläuft aber der Wille noch mehrere Stufen, bis er bei der Thathandlung anlangt, nämlich die Stufen der Begehrung, der Entschließung mit dem Vorsatz und endlich der That. Nämlich drittens der durch das Werthgefühl empfohlene, vom Bewußtsein fixirte Zweck erweckt in dem Ich ein Begehren nach dem vorgestellten Gut. Begehren ist nicht bloße Begierde, aber auch noch nicht Handlung, im Begehren erschließt sich nur oder öffnet sich der Wille für die lockende Macht des vorgestellten ideell präsenten Gutes oder Zweckes. Er verhält sich zwar nicht blos leidentlich, aber auch noch nicht produktiv, sondern receptiv, ideell empfangend, zum Objekt im Guten und Bösen.[1]) Wenn nun der Wille mit dem vorgestellten, sich der Realisirung empfehlenden Zweck innerlich zusammenschließt, sich ihm so hingiebt, daß der Wille sich dem Zwecke zu eigen ergeben will als Mittel seiner Verwirklichung, so ist das die Entschließung, deren Resultat der Vorsatz ist, ruhend auf dem zur Triebfeder gewordenen Werthurtheil des praktischen Gefühls und Verstandes. Die Entschließung ist nicht mehr ein einfaches, mit Unwillkürlichkeit vermischtes Begehren oder Verlangen, sondern ein potenzirtes, ein inneres Wollen, das zu seinem Inhalt hat ein anderes nachfolgendes Wollen, nämlich ein den Zweck realisiren sollendes Wollen oder ein Wollen der That. Das ist ein Wollen des Wollens, ein Wollen in zweiter Potenz. Die Entschließung ist Wollen eines Wollens, das nicht innerlich bleibe, sondern so kräftig und entschieden sei, daß der Wille Ursache werde und den Zweck realisire. Der Entschluß bildet einen festen Punkt in der Gegenwart, einen Abschluß von schwankenden, zerstreuten Funktionen des Gefühls, der Ueberlegung und des Willens. Aber Alles dies ist nur erst auf dem innern Gebiet, er ist ideelle Einigung des Willens mit dem Zweck, aber schon mit innerer Beziehung auf die Zukunft und auf die äußere Verwirklichung des Ideellen durch die That des handelnden Willens. Der Zweck muß dabei präsent bleiben als gedachter und gewollter, wenn die Handlung formell vollkommene Handlung sein soll. Als vor den bewußten Willen

[1]) Jacob. 1, 15. ἐπιθυμία συλλαβοῦσα.

kraft der Entschließung zur Realisirung hingestellter ist der Zweck Vorsatz; vorsätzlich ist eine Handlung, wenn sie stattfindet auf Grund eines vorausgegangenen, die Ueberlegung abschließenden Entschlusses, oder einer Entschließung, in welcher der Zweck vor den gegenwärtigen Willen gestellt wird als künftig zu realisirender. Von der vorsätzlichen Handlung ist aber noch zu unterscheiden die absichtliche. Absichtlich, nicht blos vorsätzlich, ist die Handlung, wenn das Selbstbewußtsein in dem bewußten Denken des Zweckes als gewollten mit Einschluß der Mittel von dem Willen festgehalten wird, der auf Erreichung des Zweckes gerichtet ist.[1]) Wir sehen hieraus, welche gesteigerte zusammengesetzte Funktion die vollständige Handlung ist.

Das letzte Moment nach der bereits auf Werthgefühl und zweckebildendem Bewußtsein ruhenden Begehrung und nach der Entschließung ist die That, durch welche der zum Vorsatz und zur Absicht gewordene Zweck seine Verkörperung durch die Person erhält. Ist der Zweck durch den Willen als Ursache wirksam geworden, so ist der Prozeß relativ abgeschlossen in dem Produkt, das nun der Beurtheilung oder Werthschätzung unterliegt. Der abgeschlossenen That folgt die Ruhe des Insichseins, wo der Thäter nur bei sich selbst ist, sich als solchen inne wird, womit die That zum Thäter zurückkehrt. In das ruhende Selbstbewußtsein oder Gefühl kehrt der Handelnde so zurück, daß der Ertrag des Handelns in dasselbe mit hineingenommen wird, und so bekommt das werthgebende Gefühl wiederum seine Stelle. In Lust oder Unlust empfindet das Ich, wie es nun geworden, sich selbst, seine That und ihren Werth. Die Schätzung erstreckt sich auf die produzirende That, auf das Produkt und auf das Subjekt, an welchem die That als seine Bestimmung haftet. Denn in die That hat das Subjekt sich selber als bewußte und wollende Causalität hineingelegt, und nun findet auf solch vollständige Handlung auch vollständige Zurechnung (Imputation) statt, die zugleich ein Abrechnen des Subjektes mit sich selber ist, die Rückbeziehung der That auf das Ich als Ein=

[1]) Rothe A. 1. I, § 196. [A. 2. II, § 226.] Herrmann, Ueber Vorsatz und Absicht. Aristoteles unterscheidet Vorsatz und Absicht (*προαίρεσις* und *βούλησις*) so, daß jener nie auf das Unmögliche gehe, wohl aber diese, jener auch die Mittel umfasse, diese nur auf den Zweck gerichtet sei.

heit, als bewußte und wollende Ursache. Doch kann die Abrechnung auf Grund der einzelnen That nur ein relatives Resultat feststellen, indem der Gesammtwerth der Person nicht blos von dem einzelnen Aktus abhängt.

7. Verhältniß des aktuellen Seins der Seele zu dem zuständlichen. Zur sittlichen Anlage gehört nicht blos die Fähigkeit, aus der Potenz in den Aktus, ja zur Handlung und That übergehen zu können, sondern auch dieses, daß durch die Bethätigung selber sich eine Rückwirkung auf die Kraft bildet, wodurch das im Prozeß des Fühlens, Denkens, Wollens Gewonnene auch Eigenthum bleiben kann in zuständlicher Form. Das ist eine wichtige Seite der sittlichen Ausstattung, ohne die es keinen wirklichen Fortschritt, keinen Zusammenhang in der Selbstbildung geben könnte. Die Thätigkeiten der Seele sind nicht blos vereinzelte Regungen, spurlos verwehend, wie verlöschende Effulgurationen, sonst wäre absolut immer von Neuem anzufangen. Sondern die früheren Akte werden zu Stufen für die späteren, indem sie etwas absetzen; sie gehen, zumal wenn sie eine Reihe bilden, in eine Zuständlichkeit über, sei es bleibender oder vorübergehender Art. Die Zuständlichkeit nach dem Akte ist nicht mehr blos ein Insichsein, wie vor dem Akte, sondern das Lebensgefühl nach dem Akte erhält eine Bestimmtheit durch die Beschaffenheit des Aktes, die man, wenn sie mehr vorübergehender Art ist, Stimmung nennt, und welche nun die Folie bildet, auf der sich Erkennen und Wollen neu aufträgt und die in diesem forttönt. Aber nicht blos die Totalität des Menschen zeigt so in seinem Lebensgefühl eine Nachwirkung der Akte; auch Erkennen und Wollen als Vermögen erhalten rückwirkend durch die Akte des Erkennens und Wollens eine Bestimmtheit dauernder Art. Die Seele wird als erkennende und wollende charakterisirt durch ihre Akte. Das Erkannte, Gewollte wird zumal nach Wiederholung zum Besitz und Eigenthum, gewissermaßen zur Natur dieser erkennenden und wollenden Kraft gehörig. Das zur Natur gewordene Wollen ist die Gewohnheit, die zur Natur, zum eigenen ruhigen Besitz gewordene Erkenntniß ist die Erinnerung und das Gedächtniß; Gewohnheit ist das Gedächtniß des Willens, das Gedächtniß Gewohnheit des Erkennens. Das beharrlich oder zuständlich gewordene Ineinander

Digitized by Google

von Bewußtsein und Willen ist die Richtung, das zuständliche Ineinander von Gefühl, Bewußtsein und Willen ist die Neigung, in der die Lebendigkeit des Gefühls aufbewahrt ist.

BIBL.

Drittes Kapitel.

Die Vernunftseite der sittlichen Anlage.

§ 12.

Die Vernunftanlage des Menschen besteht darin, daß er für das unendlich Werthvolle (in letzter Beziehung für das Göttliche) bestimmt ist und dieses für ihn, zunächst für seine Seele, die eben dadurch Vernunft oder Geist wird. Als befähigt für die unmittelbare Gottesgemeinschaft im Gemüthe hat die Seele die religiöse Vernunftanlage; sofern das Unendliche als die Wahrheit für die Seele ist, hat diese die intellektuelle Vernunftanlage; endlich die sittliche, sofern für die Seele das Absolute des Willens oder das Gute schlechthin das unbedingt Verpflichtende ist. Die intellektuellen, religiösen, sittlichen Vernunftanlagen haben unbeschadet ihres gemeinsamen letzten Quells eine relative Selbstständigkeit gegen einander und sind in der Zeit löslich verbunden: aber doch auch innerlich so zusammengehörig, daß jede erst mit und in den anderen zu ihrer vollen Ausbildung gelangen kann, womit ein Kreislauf der geistigen Funktionen gefordert ist. Der Anfang der ethischen Vernunftanlage liegt in dem sittlichen Gefühl, das sich zum sittlichen Sinn und Trieb erschließt. Aber erst nachdem der sittliche Sinn zum Gewissen, der sittliche Trieb zum freien Willen geworden ist, erst in diesem Gegensatz des sittlich Nothwendigen und des Freien, dessen Glieder innerlich auf einander bezogen (Correlate) sind, ist die vollständige sittliche Anlage wirklich gegeben.

1. Die Vernünftigkeit der menschlichen Seele, wie immer man sie bestimmen wolle, kann doch nur in ihrem Verhältniß zum Unendlichen oder darin gefunden werden, daß dieses für sie ist und sie für das Unendliche. Vernunftwesen ist nun aber der Mensch nach allen Radien seiner geistigen Vermögen, das Unendliche ist für sie alle, für jedes nach seiner Art. Das Unendliche, d. h. Gott als für das Gefühl seiend, bewirkt Religion oder Frömmigkeit; für das Erkennen: ideales oder Vernunftwissen; für den Willen seiend, pflanzt es die Möglichkeit des ethischen Gebietes. Schleiermacher freilich meint, das Unendliche oder

Gott könne nur vom Gefühl ergriffen werden, nicht vom Erkennen oder Wollen, weil diese beide im Gegensatz stehen zwischen dem Subjekt und dem gedachten oder gewollten Objekt, Gott aber über den Gegensatz erhaben sei. Allein es ist kein Grund zu leugnen, daß der Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem auch für Gott sei, indem er zugleich sich als unendlichen, die Welt als von sich verschieden weiß. Ferner aber wird auch das religiöse Gefühl Gottes als Objektes nicht als des Subjektes inne, und sagte man, der Mensch sei im Erkennen und Wollen endlich, für Gott schlechthin inadäquat und unfähig ihn zu fassen, so ist zu erwidern: auch im Gefühl ist er endlich. Umgekehrt da Schleiermacher nicht leugnet, daß das Ethische unendlichen Werthes ist und doch gewollt und gedacht werden kann, so erhellt, daß die Endlichkeit nicht hindert, für das Unendliche oder Gott nach allen Seiten des Geistes empfänglich zu sein, also in Form der Empfänglichkeit an dem Unendlichen zu participiren.

Ist nun aber gleich für die Frömmigkeit, für das Ethische und die Erkenntniß der Wahrheit die natürliche Anlage in dem Menschen gegeben, sind sie alle in der Vernunftanlage in einer gewissen Einheit, so ist doch diese Einheit nicht Auflösung ihres Unterschieds; ja sie sind in der Zeit des Werdens nur löslich mit einander verbunden, haben gegen einander eine gewisse Selbstständigkeit und Unabhängigkeit, obwohl sie alle, jedes für sich nur mit und durch die andern zu ihrer Vollendung kommen. Wir betrachten dieses besonders in Bezug auf das Verhältniß zwischen der sittlichen und religiösen Vernunftanlage.

2. Man könnte sagen, die letzte Quelle auch für das Sittliche ist Gott; Sittlichkeit und Religion werden also so innig zusammenhängen, daß wo Glauben an Gott ist, auch Sittlichkeit sein müsse, und wo das Bewußtsein skeptisch oder gar negativ sich gegen die Gottesidee gewendet hat, da auch alles Sittliche fehlen müsse. Allein daß beide, Religion und Sittlichkeit verschieden sind, erhellt daraus, daß der Glaube an Gott nicht nothwendig sofort auch den Willen und das Erkennen ergreift, und nicht blos bei unvollkommenen, unwahren Vorstellungen von Gott: denn niedere Sittlichkeit kann auch bei reineren Vorstellungen von Gott vorkommen und ein hoher Grad von Sittlich-

keit auch bei unvollkommener Gotteserkenntniß. Man nimmt ferner, worauf Rothe und Ernest Naville aufmerksam machen, besonders in den gebildeten Klassen auch solche wahr, die in ihrem Innern keine feste oder klare religiöse Ueberzeugung, vielmehr höchstens einen vor ihrem eigenen Bewußtsein verhüllten Gott tragen, der auch in Rechtschaffenheit und sozialen Tugenden sich in ihnen wirksam erweist. Solche Erscheinungen kommen besonders in Zeiten vor, wo der Zweifel weitverbreitet zum Vorurtheil geworden ist und sich gleichsam auf dem Bewußtsein abgelagert hat, ohne daß jedoch diese Ablagerung bis in die Tiefen der Seele gedrungen wäre. Es gibt Leute, deren religiöse Ueberzeugungen zu Ruinen geworden sind, während ihr Gewissen noch dasteht wie eine einsame Säule als Denkmal eines zerstörten Baues; sie können noch lebendigen Sinn für das Edle und Reine, einen Abscheu gegen alles Schlechte und Gemeine haben. Das Pflichtbewußtsein kann im Menschen als Bewußtsein von dem Adel menschlicher Natur noch eine Weile fortdauern, nachdem die religiöse Stütze verloren ist. Aehnliches sehen wir da, wo eine religiöse Bildung noch gar nicht erreicht ist, wohl aber eine sittlich-humanitäre. Soll man nun vielleicht, um dies Räthsel zu lösen, sagen: auch sie haben Religion, oder gar: sie seien unbewußte Christen, da ja das Christenthum ebensowohl in Sittlichkeit als in Frömmigkeit bestehe? Ihr tugendhaftes Leben, ihre Hingebung an ein übersinnliches Pflichtmäßiges sei als Religion zu achten? Oder sollen wir statt solcher Vereinerleiung von Religion und Sittlichkeit sagen: es finde gar kein wesentlicher Zusammenhang zwischen beiden statt, vollkommene Sittlichkeit sei denkbar ohne Religion? Keines von beiden. Erstens, die Identification ist ausgeschlossen durch das Faktum, daß sie auch auseinander gehen und eine gewisse Selbstständigkeit gegen einander behaupten können. Und diese Selbstständigkeit hat ihren objektiven Grund. Das ethisch Gute ist in dem Gewissen und der ethisch angelegten Vernunft dem Geiste eingeboren, und zwar so, daß es die Verwirklichung als das der Vernunft und Würde des Menschen Entsprechende fordert. Das ist ein Besitz der praktischen Vernunft auch ohne bewußten Rückgang zu dem primären Ethischen oder Gott. Es kann die Meinung wenigstens zeitweilig entstehen, daß das Gewissen nicht eine abgeleitete Quelle sittlicher Wahrheit

sei, sondern die zureichende einer tiefern Begründung nicht bedürftige. Fehlt es nun an dem Wissen von der Gründung des Gewissens in der Religion, so ist zwar eine religiöse Blindheit, also ein Mangel da, welcher hindert, daß sich der Wille der Urquelle der sittlichen Kraft zuwendet; aber das sittliche Gesetz und das Bewußtsein von ihm kann im Menschen da sein, auch wenn er ihren Ursprung nicht weiß. Gott freilich hat einen Zusammenhang, wie mit der ganzen Welt, so auch mit denen, die ihm nicht danken, ja die ihn leugnen. Alles Gute wirken sie doch durch seine Kraft. Aber der Mensch kann diese Beziehung Gottes auf ihn außer Acht lassen und in der Sphäre des nur sekundären Sittlichen oder absolut Werthvollen verweilen. Die relative Selbstständigkeit der Religion aber erhellt daraus, daß die Frömmigkeit und das Interesse für sie in einem Menschen schon weiter vorgerückt sein kann, als das Interesse für die anderen sittlichen Gebiete. Sittlicher Sinn und Trieb kann verhältnißmäßig lässig und unausgebildet sein.

Aber zweitens steht doch die wesentliche Zusammengehörigkeit beider ebenso fest (Matth. 22, 37. 39). Es wird immer dem gesunden Sinn ein Anstoß sein, wenn einer, der die Frömmigkeit besonders betont, in sittlicher Beziehung sich lax, selbstsüchtig, unfriedsam, richterisch, ohne sittliches Zartgefühl erweist. Es bleibt doch dabei, Sittlichkeit gehört zur Frömmigkeit, wenn es mit dieser etwas Rechtes werden soll. Denn die Frömmigkeit muß lebendige Gemeinschaft nicht blos mit dem allmächtigen, majestätischen, gerechten Gott sein, sondern auch mit dem Gott der heiligen Liebe, sodaß ein Fehler in der Frömmigkeit selber ist, wenn sie nicht ethisirt ist.

Ebenso aber kann auch die Sittlichkeit weder vollkommen noch rein sein, wenn sie nicht auch in die Liebe zum Guten die Liebe zu dem Urquell des Guten, dem persönlichen Gott, aufnimmt, also Frömmigkeit ist oder wird. Das ist nicht blos zur sittlichen Ausbildung auch der Intelligenz erforderlich, sondern auch besonders deshalb, weil, wenn jene sekundäre Existenz des Guten im Bewußtsein und Willen des Menschen als das Höchste und Beste angenommen würde, die nothwendige Folge Selbstvergötterung, also Mangel an der Tugend der Demuth wäre. Dieser Mangel entstellt aber auch das etwa vorhandene Gute durch eine wenn auch geistigere Form des Egoismus, wie der Tugendstolz der Stoa zeigt. Endlich wäre es ein Irrthum

zu meinen, auch ohne den Rückgang auf Gott stehe das Ethische ebenso fest da, wie bei diesem Rückgang. Weist der Atheist diesen ab, so wird ihm die objektive Heiligkeit und unbedingte Unverletzlichkeit des Guten selber wieder schwankend werden, und jene einsame Säule wird in den Versuchungen und Stürmen des Lebens fallen. Sucht der Atheist aber an der Unbedingtheit der Pflicht festzuhalten, so kann ihm nicht genügen, als die verpflichtende Autorität nur sich selbst anzusehen; er muß das Gute als eine von ihm unabhängige Macht anerkennen und das muß ihn, entwickelt er nur sein Bewußtsein allseitig, auf Gott als die oberste Sanktion aller Verpflichtung zurückführen. So erhellt, daß eine Sittlichkeit ohne Religion doch nur auf Unklarheit des Standpunktes beruht, der zur Klärung und dadurch zur Entscheidung für oder wider die Religion kommen muß.

Aehnlich nun aber wie mit dem Verhältniß von Sittlichkeit und Frömmigkeit verhält es sich mit dem Verhältniß des Erkennens zu beiden. Auch die Erkenntniß hält nicht immer gleichen Schritt mit ihnen, ist also relativ löslich, sei es voraneilend oder zurückbleibend, aber die Ineinsbildung der wahren Erkenntniß mit der Frömmigkeit und Sittlichkeit bleibt Aufgabe des Willens: denn auch die Weisheit ist eine Tugend.

3. Das Eigenthümliche des Ethischen, das mit dem Wissen und der Religion die Beziehung auf das unendlich Werthvolle theilt, besteht diesen beiden gegenüber nach dem Früheren darin, daß bei dem Ethischen das absolut Werthvolle unter den Typus des Willens gestellt ist, es ist das Absolute für den Willen, auf den es primitiv abgesehen ist. Aber das Sittliche und der Wille umfaßt alle Gebiete, auch die Religion und das Erkennen, wie es von diesen umfaßt wird; es umfaßt sie aber auf seine Weise aus dem Gesichtspunkt des Willens. Der sittliche Wille seinerseits kann aber nur fungiren unter der Bedingung des Bewußtseins vom sittlich Guten und des Ergriffenseins des Gefühls in der idealen Lust am Guten. Necessitirend für den Willen braucht aber darum weder das Bewußtsein noch das Gefühl zu wirken; namentlich das sittliche Gefühl wird nicht unmittelbar zu überwältigendem Triebe werden dürfen: sondern vor Allem wird das Gute in seiner Majestät und Heiligkeit zum Bewußtsein gebracht werden müssen, damit

der persönliche Wille dazu Stellung nehme. Dies Bewußtsein, in welchem der sittliche Sinn und das Gewissen aktuell wird, vertritt ein Nothwendiges, aber ein Nothwendiges von der Art, daß es für das Freie ist, und so, daß gerade durch das Bewußtsein des sittlich Nothwendigen die Persönlichkeit als freie in ihre Rechte eingesetzt wird. Doch davon wie im Zeitleben die sittliche Anlage sich allmählich in ihrer Vollständigkeit darstellt, unter fortwährender Thätigkeit Gottes, wird erst im zweiten Abschnitt die Rede sein können. Im Moment der schöpferischen Entstehung des Menschen sind Freiheit und Gewissen noch nicht aktuell da, wohl aber die Empfänglichkeit für die weitere Hineinbildung des unbedingt sein Sollenden und Werthvollen in den Menschen.

4. Das sittliche Gefühl. Wir betrachten hier, das Weitere auf Abschnitt 2 versparend, noch etwas näher das sittliche Gefühl, welches in sittlichen Sinn und Trieb ausläuft. Es ist das Grundlegende für die ethische Vernunftanlage, es ist ursprünglich das Bewegt- oder Getroffensein der vernünftigen Kreatur von der Idee des Sittlichen im Gemüthe, also praktisches Werthgefühl (§ 11, 3). Es ist nicht blos Empfindung, es hat Beziehung auf ein Objekt, nämlich ist Gefühl des Guten, das sein soll und das durch seinen Werth ideale Lust erweckt, wie ideale Unlust an dem Gegentheil. Die ideale Unlust kann bestehen neben sinnlicher Lust und ideale Lust neben sinnlicher Unlust. Daß das sittliche Gefühl die Grundlage bildet für die sittliche Entwicklung wird nun aber bestritten, vor Allem von Kant, welcher leugnet, daß die ethische Anlage ihre ursprüngliche Existenz habe in einem zum sittlichen Trieb und Sinn werdenden Gefühl. Gefühl ist ihm etwas nur Pathologisches und Physisches. Allein es giebt auch geistige, der Vernunft angehörige Gefühle, wie Triebe, die nicht blos animalischer Art sind; auch in dem Erkenntnißtrieb muß das Beseelende das intellektuelle Gefühl von dem Werthe des Gutes der Wahrheit sein. Denn sinnliche Gefühle sind vielmehr nur Empfindungen. Und ebensowenig ist die Furcht berechtigt, daß von dem Gefühl Gefahr für die Freiheit drohe, so gewiß das Ethische im engern Sinn auf Selbstbestimmung ruht, ja der Wille auch Gefühl und Erkennen beeinflussen muß. Die Voraussetzung aller ethischen Selbstgestaltung muß doch ein vorsittliches Gegebensein der sittlichen Anlage bilden, welche Naturanlage heißen

Digitized by Google

kann, wenn man unter Natur das Unmittelbare, schöpferisch Produzirte versteht, was aber doch nicht blos endliche φύσις ist, sondern der Anfangspunkt des für das Ethische bestimmten Wesens, ohne den alle weitere sittliche Entwicklung keinen Anknüpfungspunkt hätte. Denn fehlte das sittliche Gefühl, so hätte alle etwa folgende Gesetzgebung keine nothwendige oder innere Angemessenheit zum Wesen des Menschen, bliebe mit dem Schein des Willkürlichen und Aeußerlichen behaftet, dem innersten Wesen des Menschen aber nothwendig fremd. Davon aber wäre die Folge, daß er die Wahrheit oder innere Güte des gebotenen Guten zu erkennen unfähig wäre, daher nicht aus dem Knechtesstand in den Stand der Freiheit übergehen könnte. Die Folge der Ueberspannung der Selbstständigkeit des Ethischen gegenüber allem anerschaffenen Natürlichen wäre hiernach, daß über Willkür und Knechtschaft zu eigener sittlicher Erkenntniß kein Weg hinausführte. Aber ist nicht, fragen wir noch, das Gefühl für die Freiheit gefährlich? Gerade umgekehrt kann es dem freien Willen nur förderlich sein. Wir reden nicht von sentimentalen, willenschwächenden Gefühlen, sondern von den sittlichen. Was soll es dem freien Willen schaden können, wenn das Vermögen da ist, den Werth des Guten in idealer Lust zu vergegenwärtigen und in Unlust den Unwerth des Bösen? Die ideale Lust besteht ja sehr wohl mit der Freiheit, ja ist selbst ein Beweis, daß das Gute nicht etwas der Natur des Menschen Fremdes, sondern sein Innerstes Ansprechendes, seine Freiheit wahrhaft Entbindendes ist. Wo Lust ist, da ist Freiheit von Lebenshemmungen, sei es auch nur geahnte. Und dieser Lust und dieser Freiheit widerspricht es auch nicht, daß mit ihr das Bewußtsein von der idealen Nothwendigkeit des Guten verbunden sei, da es ja die Wahrheit des eigenen Wesens ist. Dieses sittliche Gefühl, von welchem das Rechtsgefühl nur die eine negative Seite ist und das den Anfangspunkt des Gewissens bildet, gibt sich zuerst kund bei einzelnem Anlaß, gegenüber einzelnem Guten, das Lust erweckt, und es ist nicht nothwendig, daß es sofort auch die Vorstellung von Gott bestimme. Gleichwohl muß das geschehen zu seiner Zeit; und wie das religiöse Gefühl sich darin vollendet, daß es auch ethisch bestimmtes absolutes Abhängigkeitsbewußtsein wird, so gehört zum Ethischen, daß es nicht blos Liebe zum einzelnen Guten sei, vielmehr in dem Einzelnen

das Gute selbst ergriffen und gewollt, ja daß auch das Urgute, der persönliche Gott, in dem einzelnen Guten geliebt werde, und damit ist das Sittliche religiös geworden.

Anmerkung. Auch das neue Testament redet von der idealen Lust des ἔσω ἄνϑρωπος an dem Guten, erkennt also das sittliche Gefühl an. Röm. 7, 22.

Zweite Abtheilung.

Das Individuelle in der sittlichen Ausstattung des Menschen. (§ 9 b.)

§ 13.

Zu der Allen gemeinsamen identischen Ausstattung kommt noch die jedem Einzelnen individuell angehörige, oder die Eigenthümlichkeit, durch welche die Menschheit in einer mannichfaltigen Vielheit von Wesen zur Erscheinung kommt und ein wirklicher ethischer Kosmos erst möglich wird.

Anmerkung. Auf 3 Punkte kommt es für unsere Abtheilung an.
1. Die Erkenntniß der Nothwendigkeit der Individualität,
2. die Erkenntniß, worin ihr allgemeines Wesen besteht,
3. ihre Hauptarten.

1. Die heilige Schrift erkennt sowohl das Vorhandensein als die Nothwendigkeit der Individualität auf das Bestimmteste an, und namentlich der Apostel Paulus hat ihr herrliche Stellen gewidmet. Vgl. besonders 1. Cor. 12, 4 ff., Ephes. 4, 11, Röm. 12, 4 ff. Es gehört hierher das Bild von dem σῶμα mit der Vielheit der μέλη, die zum Gedeihen des Ganzen wie der Theile dient. Die Unterschiedlichkeit der Individualitäten ist schon von Natur vorhanden, wird aber durch das Christenthum nicht ausgelöscht: im Gegentheil wird dem heiligen Geist die doppelte Funktion zugeschrieben, Prinzip der Vielheit der Charismen zu sein und das Band ihrer Einheit zu bilden. 1. Cor. 12, 4 ff. Auch die zwölf verschiedenen Edelsteine, deren jeder seine Farbe hat, und welche zum Fundament der Stadt Gottes gehören, sind hierher zu rechnen. Offenbrg. 21, 18 ff.

2. Die Nothwendigkeit des Individuellen neben dem Identischen, so nahe sie zu liegen scheint, ist doch erst in neuester Zeit bestimmt

Digitized by Google

erkannt; die vorchristliche Zeit, für welche sogar die Persönlichkeit zurücktritt hinter die Natur und die objektiven Ordnungen der Gemeinschaft, hat noch weniger den Begriff des Eigenthümlichen erfaßt. Innerhalb der christlichen Zeit hat die katholische Kirche gleichfalls die Individualität wenig gepflegt, ihr Absehen mehr nur auf ein uniformes, kirchliches Gepräge gerichtet, für die Persönlichkeit aber nicht danach gestrebt, daß sie frei und heilsgewiß werde, vielmehr ist die Kirche die alles beherrschende moralische Persönlichkeit. Auf verkehrte Weise freilich hat die Eigenthümlichkeit einen Platz in ihr gefunden, in der Unterscheidung der gemeinen Tugend von einer höheren. Und wenn die Eigenthümlichkeit auch geduldet wurde, so wurde sie doch nicht der Wissenschaft als zu pflegende einverleibt. Die Ethik verfuhr, als wäre das Pflichtmäßige nur eine vielfache Wiederholung eines und desselben ethischen Ideales ohne Unterschiedlichkeit, als ob die Pflicht sich nur auf das Identische bezöge. Andererseits konnte doch eine uniforme kirchliche Ethik unmöglich alles Individuelle umspannen; so war die Kehrseite dieser strikten Uniformität, daß ein Gebiet des sittlich Unbestimmten, dem Belieben oder der Willkür Ueberlassenen sich ergab. Das Individuelle ist nun einmal da, mag man es ignoriren und bekämpfen, oder anerkennen. Eine Ethik, die nur das Identische durch Pflicht normirt wissen will, spricht eine ganze Seite des persönlichen Lebens los und frei von sittlicher Normirung, überläßt sie sich selbst oder tendirt zu Auflösung und Schädigung des Individuellen durch gleiche Normirung. Im ersteren Fall haben wir ein Gebiet von Solchem, was nicht sittlich nothwendig sein soll, wo die sogenannten erlaubten Handlungen der Willkür ihre Stelle haben sollen, und für welche höchstens die Berathung durch die consilia evangelica übrig bleibt. Allein so hätte das ethisch Nothwendige kein Recht auf eine allbeherrschende Gegenwart im menschlichen Leben: es gäbe ein Gebiet, das zu niedrig läge, um durch die Pflicht ethisch bestimmbar zu sein, ein untersittliches, unterpflichtiges Gebiet, das des Menschen freiem Belieben soll überlassen bleiben, weil das Sittliche nicht darauf Anspruch macht. Daran aber schließt sich unmittelbar als Kehrseite das Ueberpflichtige, Supererogatorische an. Wenn nämlich der Mensch sein Verfügungsrecht über jenes disponible Gebiet so gebraucht, daß er von seiner Freiheit (d. h. Willkür) opfert,

was er nicht zu opfern verbunden wäre, so erwirbt er sich ein Verdienst über das Pflichtmäßige hinaus. So leidet aber das Sittliche doppelte Einbuße an seinem Gebiet, das Untersittliche und das Uebersittliche fällt aus seinem Kreis. So enge hängt die Nichtanerkennung des individuellen Faktors als eines vom Schöpfer gewollten und daher pflichtmäßig zu hütenden mit großen ethischen Irrthümern zusammen.

Die Reformation hat zwar die Persönlichkeit und ihre Heilsgewißheit betont, sowie die Einheit aller im Glauben und die Gleichberechtigung aller Glieder. Gal. 3, 28, 1. Cor. 14, 14—26. Und keineswegs ist der Sinn des evangelischen Glaubensprinzips, nach welchem wir alle einer in Christo sind, die Auflösung aller Individualität, ihre Verwandlung in identische Größen. Vielmehr ist der Sinn jenes Prinzips: wie verschieden die Gläubigen auch sonst seien, in ihrer gottgegebenen Individualität haben sie an sich gleichen Werth. Doch hat die evangelische Kirche lange genug nur das Negative festgehalten: „trotz" der verschiedenen Individualität besteht eine Gleichheit des Werthes der Personen, aber nicht: gerade auch durch sie und in ihr. Spener kommt gleichfalls hierüber nicht hinaus. Ebenso ist die Philosophie von Kant und Hegel der Individualität nicht günstig, sie sehen darin nur eine Schranke, nicht die Verwirklichungsform des sittlichen Kosmos. Nur Leibnitz und Schleiermacher bilden eine Ausnahme, die erste Schrift von Leibnitz handelt de principio individui, und seine Monadenlehre sucht der Individualität die metaphysische Basis zu geben.

3. Die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Individualitäten wird zum ethischen Kosmos. Man könnte gegen dieselbe geltend machen: die Gleichheit Aller scheine der Einheit und der Liebe günstiger als die Verschiedenheit und sei eher im Stande, Alle zu einem continuirlichen Ganzen zu machen. Aber Unterschiedenheit muß weder einen Widerspruch noch Trennung bedeuten und umgekehrt eine einförmige Gleichheit ist mit einer lebendigen Einheit nicht zu verwechseln. Offenbar ist ein Organismus erst möglich durch eine verschiedene Stellung der Glieder, durch eine Vereinigung von Identischem und Individuellem. Erst ein Organismus, der nicht eine bloße Continuität ist, kann eine lebensvolle Einheit heißen. — Gegen die Nothwendigkeit und das sittliche Recht der Individualitäten könnte nun aber auch geltend gemacht

Digitized by Google

werden, daß doch jeder Einzelne vollkommen zu werden bestimmt sei (Matth. 5, 48). Soll aber jeder vollkommen werden, wie der Vater im Himmel vollkommen ist, so bleibe für eine Verschiedenheit von Individualitäten kein Raum. Denn diese sei nur möglich, wenn jede etwas habe, was den anderen abgehe, womit also allgemeine Unvollkommenheit der verschiedenen Individualitäten gesetzt sei. Allein wenn zum christlichen Begriff der Vollkommenheit gehörte, daß jeder Einzelne alle Vorzüge gleich wie die anderen habe, so würde folgen, daß wenigstens in der Vollendung alle Individualitäten einer Uniformität weichen müßten, was im direkten Widerspruch mit der hohen Bedeutung wäre, welche, wie soeben gezeigt, die heilige Schrift der Individualität zuschreibt, und die nicht erlaubt, sie als eine nur vergängliche Größe anzusehen. Vollkommenheit (*τελειότης*) im christlichen Sinn ist wohl damit vereinbar, daß die Individuen eine verschiedene Individualität haben und behalten. Das sittliche Ziel, welches Allen gilt, und welches annähernd die Christen bereits erreichen können, ist nicht gegen die Mannichfaltigkeit der Individualitäten gerichtet, sondern gegen die noch vorhandenen Widersprüche mit dem *νόμος τέλειος* des Christen und gegen die Lässigkeit, welche die Vorzüge sich noch nicht angeeignet hat, die zu der Vollkommenheit der Individualität gehören. Daneben sind sehr wohl andere Vorzüge denkbar, die gar nicht zum Ideal eines jeden Menschen gehören und deren Fehlen also nicht als ein die Vollkommenheit aufhebender Defekt anzusehen ist. Gewisse Kräfte können in dem einen Individuum stärker als in dem andern sein, wenn nur der übrige Complex der Kräfte harmonisch hierauf eingerichtet ist, sei es durch Steigerung derselben oder anderes Gesammtverhältniß der Kräfte. So ist für jeden Einzelnen die Vollkommenheit möglich, die von dem ihm geltenden sittlichen Ideal verlangt ist. Wir werden daher auch nicht zugeben, daß nur in einer gleichförmigen Vollkommenheit Aller das Band der Einheit gesichert sei, das die Einzelnen fest verbindet. Im Gegentheil hätten Alle Alles gleich, wäre Jeder das Ganze, mithin ohne Ergänzungsbedürftigkeit, so bliebe statt lebendiger Einheit nur ein atomistisches Nebeneinander übrig. Dann wäre es dem Ganzen gleichgültig, ob ihm ein Theil fehlte, wie nicht minder die Einzelnen gleichgültig dagegen wären, ob ein Theil fehlte oder litte. Was hätte

auch die Liebe auszutauschen, wenn Alle in Allem gleich wären? Darum hat die schöpferische Liebe, weil auf lebendige Einheit gerichtet, das scheinbare Gegentheil der Einheit, die Verschiedenheit gewollt, aber allerdings für die Einheit, mithin so, daß doch die Vielheit von einem höheren Prinzip umfaßt und subigirt wird, wozu gehört, daß alle die Vielen trotz ihrer Verschiedenheit doch auch wieder so geartet sind, daß alle können für alle sein, also wenigstens universale Empfänglichkeit haben für all die Verschiedenheiten, die den Einzelnen beiwohnen. Denn allerdings giebt es nicht verschiedene Vernunftarten, wie die Natur eine Vielheit von Arten aufweist; es giebt nur eine Art von Vernunft, und diese trägt den Charakter der Universalität, sodaß alles, was ist, für sie sein kann, wenn auch nicht für ihre Produktivität, doch für ihre Empfänglichkeit. Und so besteht die Nothwendigkeit und das Recht der Individualität sehr wohl damit, daß sie alle, wie verschieden auch, für die Gemeinschaft bestimmt sind.

4. Ueber das allgemeine Wesen der Individualität. Schon das Mittelalter, das ihr sonst wenig gerecht wurde, hat untersucht, auf was sie im Allgemeinen constituirt werde, wie Leibnitz in der genannten Schrift des Näheren darlegt. Verschiedene Möglichkeiten können aufgestellt werden. a) Das freilich ist einleuchtend, die Verschiedenheit von Ort und Zeit kann noch nicht das Charakteristische der Individualität ausmachen. Denn setzen wir nur eine Vielheit Ein und Desselben und dazu noch die Verschiedenheit des Ortes und der Zeit, so würde sich ergeben, daß zwei Individuen, die ihren Ort tauschten, sich in einander verwandelten, und ebenso verschieden zu sein aufhörten, wenn sie gleichalterig, gleichzeitig existirten. b) Man müßte also schon dazu nehmen: die Verschiedenheit des Orts und der Zeit bringe verschiedene Einflüsse der Außenwelt, namentlich der Menschenwelt mit sich, und so entstehen verschiedene Individualitäten. Aber, was das letztere betrifft, woher in der Menschenwelt selbst die verschiedenen Einflüsse? Die Frage wäre nur zurückgeschoben. Ueberhaupt aber wären wir dann mit unserer Individualität rein passiv, von außen abhängig gesetzt. c) Andere, ausgehend von dem allgemein menschlichen Wesen, meinen, Individualitäten kommen durch verschiedene Theilung, Limitation oder Privation des menschlichen Seins zu Stande. Das in sich gleich-

artige Wesen der Menschheit sei in den einen mehr, in den andern weniger, beschränkt. Jede Individualität sei also von den anderen lediglich durch ein verschiedenes Quantum des menschlichen Seins verschieden. Allein da läge im Hintergrund die Meinung, daß eigentlich die Idee jedes Individuums enthalte, daß es das Ganze sein sollte, womit freilich wieder die Vielheit aufgehoben wäre. Außerdem genügt es nicht, den Geist nur als Quantum zu behandeln. d) Besonders häufig ist die Meinung, die Individualität komme vom Leibe her oder aus dem Gebiet der Materie, die das getheilte Sein in der Welt repräsentire; so die aristotelischen Araber, auch Albert der Große.[1]) Aus dem Geist könne, wird auch wohl gesagt, die Verschiedenheit nicht kommen: der sei das Identische. Dagegen werde der Geist verschieden bestimmt durch die verschiedene Mischung der materiellen Elemente. Aber die Annahme, daß der Geist an sich überall nur identisch sei, während doch die Aufgabe dieses identischen Geistes bleiben müßte, die Materie zu subigiren und ihr sein Gepräge zu geben, würde abermals dahin führen, daß in der Vollendung alle Individuen gleich würden; Verschiedenheit wäre nur so lange, als das geistige Wesen sich noch nicht vollständig geltend gemacht hätte, was also zur Vergänglichkeit der Individualität zurückführt. e) Um dem Irrthum zu entgehen, der nicht blos den Geist in seinen Aeußerungen, sondern auch die Individualität in ihrem Wesen von der Materie abhängig macht, kann man mit Origenes versuchen, die Individualität umgekehrt aus dem Geist selbst, seiner Freiheit abzuleiten. Alle Seelen waren nach ihm in Gleichheit geschaffen, verschieden sind sie erst geworden durch den verschiedenen Freiheitsgebrauch, guten oder bösen. Von dieser innern Geschichte hängt dann weiter auch die leibliche Organisation oder die Individualität ab. Aber wenn alle den gleich guten Freiheitsgebrauch machten, so würden sie hienach identisch; es giebt noch andere individuelle Unterschiede, als die zwischen gut und böse mit ihren Stufen. — Wir finden mithin: die einseitige Ableitung der Individualität aus dem Geist und die aus dem Leib führt zu demselben Resultat, zur Vergänglichkeit der Individualität

[1]) Ritter, Geschichte der christl. Philosophie. 1858. I. S. 635 ff., auch Rothe sagt, seinen ursprünglichen Sitz habe das Individuelle in der materiellen Seite. Theol. Ethik A. 2. § 131. 165. 167. 174. 176. 215. 219.

Digitized by Google

durch vollkommene Bildung. Das ist aber im offenen Widerspruch mit der Erfahrung. Gerade wo der Geist weniger gebildet ist, wie bei den Wilden, beobachtet man die größte Aehnlichkeit auch in leiblicher Hinsicht; die Cultur schärft das individuelle Gepräge, sie ist wohl zu unterscheiden von dem bloßen Culturschliff.

Können wir nun aber in nichts blos Aeußerem, nicht in bloßer Limitation oder quantitativen Unterscheidung das genügende Prinzip der Individuation sehen, reicht auch die Freiheit hierzu nicht aus, und erkennen wir daneben im Interesse des bleibenden Weltganzen die bleibenden individuellen Unterschiede der Menschen an, so bleibt nur zu sagen übrig: die Individualität ist nicht erst nachträglich aus empirischen Ursachen entstanden, sie ist ein schöpferischer Gottesgedanke und dem Gattungsbegriff der Menschheit selbst als ein ewig festgehaltenes Moment einverleibt. Die Menschheit ist von Gott nicht als individualitätenlose Einheit, sondern nur als in Individualitäten bestehend gedacht, mag immerhin die Verwirklichung des schöpferischen Gedankens sich nur in zeitlicher Geschichte und durch secundäre Ursachen hindurch vermitteln. Der Geist des Ganzen kann dabei als Regulator doch die Individualitäten alle beherrschen, um so mehr, da die Idee eines jeden Individuums innerhalb dieser Einheit der Menschheit in sich schließt, daß in gewisser Weise jedes das auch hat, was die anderen, wenigstens in Form der Empfänglichkeit (sie sind, mit Leibnitz zu reden, alle Mikrokosmen), aber jedes auf andere Weise als die andern, und zwar, da die Individualitäten weder blos geistig noch blos leiblich sein können, sondern auf beiderlei Weise hervortreten, so folgt, daß, mit Leibnitz zu reden, jedes Wesen sich in seiner Ganzheit individuirt (totum ens in se toto individuatur). Aehnlich erklärt sich auch Schleiermacher[1]); er nimmt zwar an, durch das Zusammensein mit dem Leib habe die Seele eine verschiedene Bestimmtheit, ebenso sieht er einen Grund für die Individualität in dem Verhältniß des Ich zum Nichtich, zur Welt in Klima, Nahrung, Volk, Erziehung, Religion u. s. w. Aber es müsse doch auch schon in den Anfängen jedes Einzelnen die psychische Eigenthümlichkeit angelegt, prädeterminirt sein, jeder habe seine

[1]) Christliche Sitte S. 58 f.. 65. 111. Psychologie S. 266—71. 499. 500.

Digitized by Google

eigenthümliche Seele. Die äußern Coeffizienten regeln nur die Form oder Art der Bewegung des innerlich schon Gesetzten (der potentiellen Individualität), sonst wäre die Selbstthätigkeit gleich Null. Er faßt das [1]) so zusammen: die Eigenthümlichkeit des Einzelwesens ist die ganz bestimmte Gestaltung des Verhältnisses zwischen den verschiedenen Lebensfunktionen in Beziehung auf die Gesammtheit des Seins. Wir sagen also: Jeder ist eine eigenthümliche Zusammenfassung der Kräfte der Gattung in physischer und geistiger Hinsicht, und das Ganze der Menschheit individuisirt sich in jedem auf besondere Weise. Die Menschheit existirt in der göttlichen Idee nicht anders, denn als eine Vielheit von eigenthümlichen Personen, die aber auch durch ihre Vielheit zusammengehören. Wenn nun aber sonach die Individuation sich durch das ganze Wesen des Menschen hindurchzieht, in welcher Weise verwirklicht sich der göttliche Wille der Individualität? Und was sind ihre Hauptarten?

§ 14. Die reale Genesis der Hauptarten der Individualität.

Für die Ableitung des Reichthums der möglichen Individualitäten kommt A. in Betracht, daß Ansätze zur Hervorbildung verschiedener Eigenthümlichkeiten menschlicher Natur schon in einem und demselben Individuum sich finden, nämlich in der nothwendigen Verschiedenheit seiner Stimmungen in verschiedenen Zeiten (§ 11, 7). B. Aber zu vollerem Ausdruck kommen die möglichen Individualisirungen menschlicher Natur erst in verschiedenen Subjekten, und hier sind zu unterscheiden: 1) Die Unterschiede nach der zuständlichen Seite hin, und 2) die auf die thätige Seite sich beziehenden. 1) Zu den zuständlichen gehören: a. Die Geschlechtsdifferenz, diese ursprüngliche Differenziirung oder Individualisirung menschlicher Natur. b. Aus ihr ergiebt sich in Verbindung mit der Verschiedenheit der somatisch psychischen Stimmungen die Verschiedenheit der Temperamente, welche eine festgehaltene, gleichsam Person gewordene Grundstimmung ausdrücken. c. Aus der Verschiedenheit dieser festgewordenen Grundstimmung läßt sich ferner die Entstehung verschiedener Racen, Nationen, Völker und Stämme ableiten. Nicht minder giebt es aber auch 2) Eigenthümlichkeiten, die auf der thätigen Seite liegen, das sind die Talente, welche die Wurzel des individuellen Berufes sind.

[1]) S. 499. 500.

Anmerkung. Es ist übrigens zu unterscheiden zwischen Unterschieden, die vergänglich sind oder sein sollen (Alter, gut und böse), und zwischen den unvergänglichen Unterschieden bestimmter Individualitäten, deren Kern sich durch die Bildung nur immer kräftiger herausgestaltet.

1. Das Gebiet der Mannichfaltigkeit ist freilich unermeßlich und die menschliche Wissenschaft kann sich nicht rühmen, sie zu überschauen oder gar die schöpferische Weisheit bis zu den einzelnen Individuen herab auszudenken. Gleichwohl müssen wir, soweit als möglich, das Gebiet der Individualitäten zu umschreiben suchen, damit wir die Faktoren kennen lernen, welche eine so große Mannichfaltigkeit möglich machen, und damit wir diese Mannichfaltigkeit vernünftig zu ordnen vermögen. Diese Faktoren sind gleichsam das Alphabet, aus welchem der schöpferische Gedanke Gottes so viele selbstständige Worte, als Individualitäten sind, zusammenwebt. Dabei müssen wir aber von derjenigen nicht seinsollenden Mannichfaltigkeit absehen, welche durch bloße Abnormitäten und Sünden entstanden ist, die zur Zerstörung, also zur Einförmigkeit des Todes neigt. Ferner trägt zur Mannichfaltigkeit des Menschengeschlechts, wie es in jedem Momente dasteht, unendlich viel die Mischung der verschiedensten, zugleich lebenden Altersklassen bei. Ein und derselbe Mensch denkt, fühlt und handelt in der That anders als Kind, anders als Jüngling und Mann. Aber da das Kind zum Knaben, dieser zum Jüngling u. s. w. wird, so unterscheidet die Verschiedenheit des Alters nur verschiedene Stufen eines und desselben. Aber sie ist für sich noch keine Begründung verschiedener Individualität. Wir haben mit den Altersstufen nur Unterschiede, die im weitern Fortgang von Jedem überschritten werden, also auch keinen wesentlichen Unterschied machen, vielmehr von selbst gegeben sind mit der irdischen Selbstreproduktion des Einzelnen, die zum Wesen des Lebendigen gehört. Die Selbstreproduktion, die nach dieser Seite noch nichts Bleibendes von Unterschieden setzt, ist aber nach einer andern Seite, nämlich sofern sie Reproduktion der Gattung ist, die Begründung für wirkliche Individualität dauernder Art, nämlich für die Geschlechtsdifferenz. Sodann enthält vielleicht diese Selbstreproduktion in Verbindung mit dem nothwendigen Wechsel der Stimmungen den Ansatzpunkt, um daraus die Verschiedenheiten anderer Individuationen zu verstehen. Zwei

Hauptarten von Faktoren der Individualität kommen noch nach Ausscheidung des Bösen und der Altersstufen als Prinzip von Individualitäten in Betracht: 1) nach der Seite der Totalität, des zuständlichen Seins die Temperaments- und Racenverschiedenheit, 2) nach der Seite des aktiven, auf das Werk hinzielenden Seins die Verschiedenheit der Talente. Beide Hauptarten müssen immer irgendwie ineinander sein, da jeder einzelne auch für ein Handeln bestimmt ist, sodaß auch aus diesem Zusammensein verschiedener Modifikationen des zuständlichen Seins mit Modifikationen des thätigen sich wieder neue Gründe der Individuation ergeben.

2. Geschlechtsdifferenz. Die Gattung, die als solche nirgends für sich auftritt, existirt nur in der Zweiheit der Geschlechter; die Gattung differenzirt sich in diese Zweiheit, damit sie sich in neuen Individuen selbst reproduzire. Aber eben diese Differenziirung zieht die beiden Geschlechter auch wieder aneinander, beide suchen sich, um ihre Ergänzung ineinander zu finden und aus der Differenz zur Darstellung einer Einheit, sowie der Ganzheit der Gattung zu gelangen. Und eben dadurch werden sie Organe der sich reproduzirenden Gattung.[1]) Das eine menschliche Leben tritt in zwei Pole auseinander, die Kraft und die Schönheit; an jene schließt sich die ethische Würde, an diese die ethische Anmuth durch sittlichen Prozeß an. Diese Differenz ist aber keineswegs blos leiblicher Art, sie zieht sich vielmehr hinein bis in das geistige Wesen des Menschen, wie denn auch Christus [2]) keineswegs sagt, daß dieser Unterschied ganz und gar werde ausgelöscht, sondern nur, daß die Bedingungen des Freiens und sich Freienlassens, dieser irdisch leiblichen Ausprägung des Geschlechtsunterschiedes werden entzogen sein.

Das eigenthümliche Wesen nun der männlichen Natur als solcher ruht in dem Muthe, der die Ehre seiner Selbstständigkeit mit allen physischen und geistigen Mitteln hütet und wahrt und die ganze natürliche Eigenthümlichkeit des Mannes als solchen bestimmt. Der männlichen Natur kommt aber nicht blos die muthige Selbstbehauptung zu, sondern auch das aus sich Heraustreten. Der Mann nimmt es

[1]) 1. Mose 2, 23, 24.
[2]) Matth. 22, 30.

Digitized by Google

auf mit der Außenwelt, das stellt ihn vor dem Weib in die Welt des auf That gerichteten Willens. Aber auch nach der Erkenntnißseite hin bewirkt seine Natur, daß er statt des Insichbleibens in unmittelbarem Selbstbewußtsein oder in hingebender Betrachtung sich bestimmter sich selbst gegenüberstellt und dadurch der Welt. Dem Manne ist mehr Reflexion eigen, daher wohnt ihm eine größere Klarheit des Selbstbewußtseins bei; er faßt von sich mehr den objektiven Gedanken auf und ebenso die Welt, wie sie objektiv an ihr selber ist, nicht aber nur für die eigene individuelle Affektion. Endlich zeigt sich das selbst nach der Gefühlsseite. Denn gegen das Bestimmtsein von Außen, wie gegen das Leiden insbesondere reagirt die männliche Natur mehr in Form der That, das Gefühl geht bei ihr mehr in ein Gedankenbild über, das den Gegenstand, Lust oder Unlust fixirt und, mit dem bewußten Gefühl des Werthes verbunden, den produktiven oder aktiven Trieb aufregt, während dagegen die weibliche Natur mehr in dem Gefühl selbst verharrt, sei es in Lust oder Unlust schwebend, dem Leiden oder der Unlust die weibliche Tapferkeit entgegensetzend, die in der Kraft des Duldens besteht. Leidentliche Hingebung ist nicht gegen die weibliche Natur. Diese wird nicht sowohl durch Beweggründe als durch Triebfedern bestimmt (§ 11, 3). Dem Manne ziemen aber auch Beweggründe. Ein blos leidentliches Bewußtwerden, Bestimmtwerden und Sentimentalität ist unmännlich, sogar Ausartung des Weiblichen, ist weibisch.

Das ursprüngliche Wesen des Weibes ist im Gegensatz zur männlichen Spontaneität und Produktionskraft vielmehr eine Receptivität, die aber sehr verschieden ist von Passivität. Da bei der weiblichen Natur das Insichsein vorherrscht, so bleibt sie in jedem Moment mehr in der Totalität ihres Wesens stehen, während der Mann weit mehr in die einzelnen Funktionen des Wollens, Reflektirens oder Denkens eingeht, ja gleichsam momentan darin aufgeht. Freilich sind ja auch in dem weiblichen Wesen jene Unterschiede der geistigen Vermögen mit ihren verschiedenen Funktionen, aber sie kommen erst in der männlichen Natur zur gesonderten Erscheinung und dadurch zur vollen Wirklichkeit. Wie aber das Weib nicht ebenso in sich unterschieden ist wie der Mann, so unterscheidet es auch sich nicht ebenso in sich, noch

Digitized by Google

steht ihm die Außenwelt so objektiv da. Des Weibes Idealität ist mit seiner Realität, d. h. seinem Leib und seiner Welt weit inniger zusammengeschlossen als die des Mannes, daher die Entwicklung des Letzteren weit mehr durch Gegensätze geht, das Weib aber mehr in der concentrirten Einheit ihres Wesens stehen bleibt im Guten und Bösen. Da die Schönheit nichts Anderes ist als die im Leiblichen erscheinende Geistigkeit und Seelenhaftigkeit, das Weib aber den Leib in weit unmittelbarerer Einheit mit dem Geiste hält, so scheint bei ihm die Seele unmittelbarer durch, und so stellt das weibliche Geschlecht das menschliche Leben als schönes dar. Je mehr das Weib eine unmittelbare Harmonie darstellt und je mehr es die Außenwelt zu einem Theil seiner eigenen Erscheinung zu machen den Trieb hat, desto mehr pflegt es auch das Schöne außer sich, desto mehr Gewicht legt es auf das Aeußere, damit es nicht die Harmonie störe, sondern daß das Aeußere entspreche der Vorstellung, welche die Seele von sich selbst hat. Erst wo das Aeußere losgerissen wird von dem Innern, die Erscheinung für sich ohne die Seelenhaftigkeit gewichtig werden will, da beginnt der der weiblichen Natur näher liegende Fehler der Eitelkeit oder weiterhin der Verstellung. Die concentrirte Einheit des weiblichen Wesens giebt ihm besonders den Beruf, der geschlechtliche Träger zu sein; in Hingebung, Opferwilligkeit hat das ächte weibliche Wesen seine Seligkeit. Nichts vermag so über ein Haus den Frieden auszubreiten, als die mütterliche Liebe und ihr segnendes, erhaltendes Walten, während des Mannes Tugend mehr das Produziren, Schaffen und Regieren ist. Dieselbe concentrirte Einheit ist aber auch Ursache der leichten Verletzlichkeit und Zartheit des weiblichen Wesens; auf einer Seite verletzt, fühlt es sich überall verletzt, denn das Seelische prädominirt und in jedem Punkt ist mehr das ganze Wesen präsent. Dieselbe Einheit des Wesens ist ferner Ursache, daß die Keuschheit, Schamhaftigkeit und der jungfräuliche Stolz, der die jungfräuliche Ehre mit der ganzen Kraft edeln Selbstgefühls schirmt, bei dem Weibe schon wie Naturanlage ist, mit der Selbsterhaltung identisch. Denn mit dem Verlust der weiblichen Ehre ist die ganze weibliche Individualität depotenzirt, wie der Mann mit dem Verlust seiner nach einer andern Seite hin liegenden Ehre. Wenden wir uns noch in Sonderheit der geistigen Seite zu, so hat das Weib

unmittelbarere Anlage für die Religion, der Mann für das Sittliche; das Weib ist mehr zur Anschließung, der Mann mehr zur Selbstständigkeit bestimmt; das Weib hat mehr die Poesie des Gemüthes, das lyrische Element, der Mann mehr Beruf für objektivere Poesie, wie Epos und Drama. Der weibliche Verstand und das weibliche Urtheil ist ferner ganz anderer Art als der männliche: das Weib urtheilt nach einem Takt mit dem Verstand des Gemüths, ohne deshalb Verschiedenes zu vermischen; vielmehr oft weit schneller als der bewußtere, grundangebende männliche Verstand durchschaut das Weib das Fremdartige. Denn Gesammteindrücke bestimmen sein Urtheil, aus dem Gesammteindruck antwortet gleichsam das ganze Wesen des Weibes auf eine an dasselbe gerichtete Frage über ein bestimmtes Verhältniß. Man könnte denken, sonach müsse das Urtheil und der Verstand des Weibes, obwohl es bekanntlich auf Gründe sich nicht einzulassen liebt, umsichtiger und besonnener sein, mehr die Totalität der Verhältnisse in's Auge fassen. Aber wie entschieden auch das weibliche Urtheil zu lauten pflegt, zumal das Weib zu Affekten geneigter ist, ist doch zu beachten: das Weib urtheilt, wie sein Gefühl es anleitet, welches, obwohl geistig, doch subjektiv ist; und auf die Durchbildung desselben kommt es also noch an. Das weist uns noch auf die Willensseite. Das Weib ist zwar vollkommen ausgerüstet für diejenigen Sphären, für welche der ganze Mensch als Einheit in Betracht kommt, und da ist es auch zu einem tüchtigen Urtheil befähigt. Dahin gehören die Endpunkte der sittlichen Gemeinschaft, Familie und Kirche, in welchen die Totalität der Person in Betracht kommt, wie auch die Dahingabe der ganzen Person von dem Verkehr in diesen Sphären verlangt ist. Aber in der Mitte liegen die Freundschaft, der Staat, die Kunst und die Wissenschaft, diese Sphären alle und ihre Cultur verlangen ein weit objektiveres Bewußtsein und Selbstbewußtsein, als dem Weibe eigen ist. Sie sind an ihm selbst einseitige Sphären und die weibliche Natur hat daher für sie wenig Urtheil und Geschick, ist stets geneigt, einen fremden Maßstab in sie hineinzutragen (besonders in Staat und Wissenschaft), also nicht ausgestattet, um produktiv in ihnen thätig zu sein. Und daran werden auch die sogenannten Emancipationsversuche der Frauen und die weiblichen Universitäten nichts ändern, sondern nur

Digitized by Google

erreichen, daß sie uns Männern weniger liebenswürdig erscheinen, wenigstens sofern wir nicht so selbstsüchtig und eitel sind, nur das hochzuschätzen, was unsere Art und Virtuosität ist. Dagegen ist das Weib trefflich dafür ausgestattet, die männliche Natur und die ihr zunächst anvertrauten Sphären vor solchen Einseitigkeiten zu beschirmen, bei welchen der Geist des Ganzen und die harmonische Einheit nicht bestünde. Denn die Frauen vertreten allen solchen Einseitigkeiten gegenüber, in welche die männliche Natur leicht fallen kann, das allgemein menschliche Wesen.

Diese Differenz der beiden Geschlechter ist anfangs noch unbewußt, obwohl an sich vorhanden. Kinder beiderlei Geschlechts spielen miteinander. Aber darauf muß, wo die Entwicklung normal ist, eine Zeit der Entfremdung beider Geschlechter folgen, zusammenfallend mit der werdenden Pubertät. In dieser Zeit erfaßt jedes von beiden sich selbst in seinem eigenthümlichen Wesen, consolidirt sich darin, und der schöpferische Wille, der verschiedene Geschlechter wollte, realisirt sich erst vollständig durch diese Entfremdung hindurch. Aber da die Zweiheit der Geschlechter nicht Selbstzweck oder letzter Zweck sein kann, so ist jene Trennung und Entfremdung nur die Erstarkung der Voraussetzungen einer um so innigeren Einigung; doch von dieser in der nächsten Abtheilung.

§ 14 b. Fortsetzung.

3. Die Temperamente.

Literatur. Al. v. Humboldt, Kosmos. Daub, Moral II, 1. S. 144—49. Wirth, Philosophische Ethik II, 22 ff. Haug, Allgemeine Geschichte Heft 1, S. 68 ff. Ferner die Anthropologie von Kant, Burdach, Waitz. Werner, Christliche Ethik I, 161. Rambach, Die christliche Sittenlehre. A. 2. 1738. Kap. 8. S. 680 ff. (Rambach will nur von drei Temperamenten wissen; das melancholische ist ihm zugleich Ersatz für das phlegmatische. Von anerschaffenen Beschaffenheiten der Seele leitet er, wie Stahl, die Beschaffenheit des Leibes ab. Daub unterscheidet die Temperamente nach den Elementen Wasser (Phlegma), Luft (sanguinisches T.), Feuer (cholerisches T.), das melancholische sei Krankheit. Dagegen könne man noch als ein viertes das terrestrische Temperament, das bäuerische oder böotische setzen, das vom Humus lebend, Humor, Witz und Verstand habe; das sei das germanische Temperament. Jürgen Bona Mayer, Philosophische Zeitfragen. 1870. S. 185 ff., unterscheidet leichte oder schwere (schnelle oder langsame), sodann starke oder schwache Beweglichkeit des Gefühls und Willens; Lang=

samkeit und Schwäche der Empfindung eigne dem Phlegma, Schnelligkeit und intensive Stärke dem cholerischen, Langsamkeit aber mit starker Empfänglichkeit eigne dem Melancholiker, Schnelligkeit aber mit schwacher Intensität des Empfindens und Wollens dem Sanguiniker; nun könne aber auch jedes von beiden, Empfinden und Wollen, entweder langsam oder schnell, stark oder schwach sein, also jedes vierfach verschieden, woraus sich neue Varietäten ergäben. Rothe I, § 128 ff. A. 2, sieht den ursprünglichen Sitz des Temperaments in der materiellen Seite, in Empfindung und Trieb, welche dem persönlichen Leben vorangehen, in welchem sie Gefühl und Begehrung werden, die schon ein Objekt haben. Er unterscheidet die Temperamente der Irritation und der Temperation des Verstandes (sanguinisches und melancholisches Temp.), sodann des Willens (cholerisches und phlegmatisches Temp.). Diese zwei Paare schließen nach Rothe sich aus, doch giebt er auch zusammengesetzte Temperamente zu, und ihre Richtigstellung durch die Person ist möglich. § 131. 165. 174. Als Fehler bezeichnet er § 215. 131 unverhältnißmäßig schwache Receptivität des Verstandes (Stumpfsinn), unverhältnißmäßig starke Erregbarkeit (Leichtsinn, Zerstreutheit); nach der Willensseite unverhältnißmäßig schwache Spontaneität (Trägheit), unverhältnißmäßig starke Erregbarkeit (Heftigkeit, Hastigkeit). Auch Schleiermacher geht auf Receptivität und Spontaneität, Schnelligkeit und Langsamkeit der Bewegungen als Eintheilungsgrund der Temperamente zurück. Strümpell dagegen (Vorschule der philosoph. Ethik S. 138 ff.), welcher die Gründe der Individualität im Psychischen, Körperlichen und ihren Wechselwirkungen findet, sieht die psychische Ursache von Differenzen in der Qualität der Vorstellungen, von welchen wieder die Gefühle und Begehrungen abhängen. Aber auch die Quantität der Vorstellungen und Gedanken, ihr Umfang und ihre Stärke, kommen in Betracht, wozu noch die Art der Verknüpfung der Gedanken in Reihen, ihr Zusammenhang und ihre Anordnung, die Durchdringung und Dichtigkeit der Vorstellungsgruppen kommen. Das Mangelhafte ist hierbei, daß Strümpell nur von äußeren Einwirkungen die Verschiedenheit der Individualitäten ableitet, mithin die Individualität in ihrem psychischen Kern nur als Receptivität behandelt. Lotze endlich in seinem Mikrokosmos II, 352 f. ist geneigt, die Temperamente auf die vier Altersstufen zurückzuführen. [In seinen Grundzügen der Psychologie dagegen S. 82. 83 versteht er unter Temperamenten nichts weiter als die formellen und graduellen Verschiedenheiten der Erregbarkeit für äußere Eindrücke, der Ausdehnung, mit der angeregte Vorstellungen andere reproduciren, der Schnelligkeit im Wechsel der Vorstellungen, der Stärke, mit der sich Gefühle der Lust und Unlust an sie knüpfen, und der Leichtigkeit, mit der sich an die inneren Zustände auch äußere Handlungen anschließen. Die Temperamente seien unermeßlich verschieden. Bestimmteste Typen seien die bekannten vier: sanguinisch mit großer Geschwindigkeit des Wechsels und lebhafter Reizbarkeit; phlegmatisch mit geringem Reichthum und langsamen Rückwirkungen; cholerisch, einseitig empfänglich mit großer Energie in einzelnen Richtungen; sentimental, empfänglich für den Gefühlswerth aller möglichen Verhältnisse, aber gleichgültig gegen blos Thatsächliches.]

Digitized by Google

Das Temperament bezeichnet die physische, d. h. leibliche und psychische Grundstimmung, die unmittelbare eigenthümliche Daseinsweise des Gemüthes an sich selbst und in seinem Verhältniß zur objektiven Welt. Von Alters her ist man gewohnt, vier Temperamente zu zählen, und so wenig diese Zahl als nothwendig construirt ist, so ist doch dabei die große Uebereinstimmung merkwürdig und weist darauf hin, daß sie der Wirklichkeit abgelauscht ist. Mögen sich gleich empirisch nicht mehr so häufig reine Temperamente finden, vielmehr fast nur Mischungen, so hindert das nicht, durch Analyse die vier Grundformen, die auch den Mischungen zu Grunde liegen, zu erkennen. Die vier sind das phlegmatische und sanguinische, das melancholische und cholerische.[1]) Bezeichnen wir diese vier zunächst nach der leiblichen Seite, so herrscht, wie man vermuthet hat, in dem phlegmatischen das vegetative, lymphatische System, im cholerischen das Arteriensystem, im melancholischen das Venensystem, im sanguinischen das Nervensystem. Aber der Tiefe des Unterschieds der zuständlichen Grundstimmung entspricht, daß wir auch das Psychische beiziehen, und so müssen wir sagen, auch abgesehen von der Sünde, sind vier verschiedene Stimmungen menschlicher Natur möglich, in deren jede wenigstens momentan überzugehen, schon jedes Einzelleben die Fähigkeit, ja im Gesammtleben die Nothwendigkeit hat, sodaß Alle bei Allen vorkommen; welche aber andererseits auch zuständlich und perennirend in der Art werden können, daß eine derselben die dominirende ist, also für den Uebergang in andere immer den Ausgangspunkt bildet, daher auch in ihnen nachwirkt, wie z. B. der Zorn des Phlegmatikers ganz anderer Art ist als der des Cholerikers oder Sanguinikers, und die Trauer oder Freude des Sanguinikers anderer Art als die des Melancholikers, und nicht minder auch die Anfassung und Behandlung derselben Aufgabe bei verschiedenen Temperamenten eine gar verschiedene werden wird. Und wie von der Grundstimmung als der Grundlage jeder ausgeht, so wird auch immer

[1]) Man kann diese vier in dem Bild einer Windrose mit vier Polen zusammenfassen, sie bilden gleichsam zwei sich rechtwinklig schneidende Axen, von welchen je zwei einen direkten Gegensatz gegen einander bilden, das cholerische gegen das phlegmatische, das melancholische gegen das sanguinische; zwischen den Polen jeder der zwei Axen bilden die Pole der anderen Axe eine Vermittelung.

die Neigung sein, in sie zurückzukehren. Die festgehaltene besondere natürliche Grundstimmung nun nennen wir das Temperament. Diese zuständliche Stimmung kann einmal die der Ruhe und Stetigkeit sein, welche das Gleichgewicht zwischen dem Aeußern und Innern für das unmittelbare Bewußtsein zu erhalten und im Thun und Leiden Ausdauer zu beweisen, die natürliche Richtung hat. Das phlegmatische Temperament, das wir hiermit bezeichnet haben, ist wenig beliebt, nicht leicht will jemand es haben, allein bei den Namen für die Temperamente haben wir nicht zu vergessen, daß diese aus der Erfahrung aufgegriffen sind, welche schon Abnormes nicht zum Wesen des Temperaments Gehöriges damit verbunden zeigt. An sich enthält, was wir unter dem phlegmatischen Temperament bezeichnet haben, nicht mehr Einseitigkeit, als ein anderes, sondern ist begrifflich zu bezeichnen, als das Temperament der Continuität in sich oder der Identität mit sich; es vertritt also ein Moment, das in seiner Einseitigkeit verbleibend und voreilig zu dauernder Herrschaft kommend, den Fortschritt hindert, aber andererseits nicht blos als Ziel vorschweben muß, sondern auch der natürliche Ausgangspunkt ist für die Entwicklung, in dieser selbst aber ein Moment vertritt, ohne welches kein Fortschritt, sondern höchstens Kreislauf, leere Bewegung möglich wäre. Dies Moment ist die Stetigkeit, die Behauptung der Identität der Person mit sich in Thun und Leiden, im Aneignen und Darstellen.

Eine zweite zuständliche Grundstimmnng ist die sanguinische, die offene, harmlose und hingebende Empfänglichkeit, also die natürliche Continuität mit der objektiven Welt, die leichte Beweglichkeit durch das Aeußere in Freud und Leid. Im Erkennen manifestirt es sich als rastlose Wißbegierde, im Willen als Ideale bildender Trieb, im Gefühl als gesellige Beweglichkeit, rasche Auffassung und Lust am Wechsel, aber leicht auch in Flatterhaftigkeit, Launenhaftigkeit und Veränderlichkeit. Neben diesen beiden Grundstimmungen sind aber noch zwei weitere möglich. Das dritte Temperament nämlich hat die Richtung auf die Innerlichkeit, Abstraktion von der Außenwelt, die Zurückziehung in sich, das ist das melancholische, während das vierte, cholerische, die Grundrichtung hat, aus der Innerlichkeit hervorzutreten, gegen die Außenwelt reagirend und sie gestaltend. Wie die beiden erstgenannten

Digitized by Google

Temperamente sich nach allen Radien des Geistes verschieden in den verschiedenen Geschlechtern und Lebensaltern offenbaren, so auch dieses zweite Paar. Denn das melancholische Temperament zeigt sich sowohl im Gefühl, wo es zum solitären Insichleben, religiös zur Mystik neigt, als auch in der Gedankenwelt, wo es die Richtung auf Tiefsinn, Innerlichkeit und spekulativen Beruf ankündigt, während es für die Welt des Willens die zum Fortschritt gehörige Unzufriedenheit mit dem Bisherigen, die kritische Gabe und die Abstraktion von der festen Welt der gegenwärtigen Wirklichkeit in sich schließt, aber nicht minder zum Pessimismus neigen kann, als das sanguinische Temperament zum Optimismus. Bliebe der Melancholiker bei dieser Abstraktion stehen, statt auch zur That, zur Arbeit fortzuschreiten, so würde er in das, was Ausartung des phlegmatischen Temperamentes ist, gleichsam zurückfallen, wovor doch das melancholische durch das ihm anhaftende kritische Element zu bewahren geeignet war. Es würde daraus verzagende Resignation, und zwar, weil das Wahre des phlegmatischen Temperaments fehlte, das Beruhen in sich, die relative Zufriedenheit und Sicherheit des Bewußtseins.

Endlich auch das cholerische, drastische, das Temperament der aktiven Opposition gegen die unvollkommene Wirklichkeit, der Drang, die Welt zu gestalten nach vorgesetztem Zweck, in Muth und Thatkraft durchzieht alle Radien des Geistes. Dem Gefühl verleiht dieses Temperament das Pathos mit der Neigung zur Leidenschaft, nicht der ästhetischen des Genießens wie bei dem Sanguiniker, sondern der praktischen Leidenschaft oder des Thuns. Auf sittlicher Stufe wird dieses Pathos Begeisterung. Dem Denken verleiht das cholerische Temperament die Energie des idealen Schaffens und Gestaltens in Kunst oder Wissenschaft, dem Willen endlich den *τόνος*, die Spannkraft, die mit der Außenwelt es aufnimmt. So scheint das cholerische und melancholische Temperament vollkommen im männlichen, die beiden andern mehr im weiblichen Wesen sich darstellen zu können. Im melancholischen und cholerischen prävalirt die Selbstthätigkeit, dort nach Innen, hier nach Außen, während die Erregbarkeit des psychischen Lebens dem Sanguiniker eignet, bei dem Phlegmatiker zurücktritt.

So verschieden, ja beziehungsweise entgegengesetzt das Temperament

der Abstraktion und der Continuität mit der Außenwelt (das melancholische und sanguinische), andererseits das der Stetigkeit und Identität mit sich und das des rastlosen Fortschritts (das phlegmatische und cholerische) sind, so darf doch nicht gesagt werden, daß die Vorzüge, die jedes der Temperamente repräsentirt, sich ausschließen. Denn das brächte einen Widerspruch in die sittliche Anlage. Vielmehr Uebergänge von der Eigenthümlichkeit des einen zu der des andern sind möglich und wirklich, theils unwillkürliche, durch den Wechsel von Stimmungen in demselben Subjekt und durch die Verschiedenheit der Altersstufen, theils durch den Willen und die sittliche Selbstbildung. Denn sie sind nicht dazu da, sich gegen einander zu verfesten; jedes ist ohne Momente der andern eine Einseitigkeit und Unvollkommenheit der Person; also ist eine Ineinanderbildung derselben die Aufgabe. Wie das Einseitige, Trennende der Geschlechtsdifferenz geistig kann und soll überwunden werden, indem jedes Individuum die geistigen Vorzüge des andern Geschlechts, die ihm von Natur nicht beiwohnen, im ethischen Prozeß sich aneignen soll, so gilt dasselbe auch von den Temperamenten.[1]) Auf diesen Prozeß der Ineinanderbildung deutet auch schon die Natur hin in ihrem normalen Verlaufe. Denn physisch genommen, stellt die Kindheit mehr das vegetative Leben in Identität mit sich dar; im Knaben- und Jünglingsalter hat das sanguinische Temperament seine natürlichen Ansätze, im Mannesalter zeigt sich bei jedem Einzelnen am meisten etwas vom cholerischen, im Greisenalter, der Zeit der Involution, am meisten etwas von dem Temperament der Abstraktion. Aber diese Ineinsbildung muß, um sittlich zu sein, auch durch den Willen bewußt und in dauernder Selbstbildung vollbracht werden, sodaß z. B. das Alter die geistige Jugend nicht einzubüßen braucht. Uniformität soll durch die Ineinsbildung nicht erzielt werden, es bleibt der Unterschied der verschiedenen Stärke und Lebendigkeit, der verschiedenen Mischung der Elemente, auch wirkt

[1]) Rothe a. a. O. A. 2 § 219. Nachdem er ausgeführt, der pathologische Affekt trete verschieden auf, je nach dem Temperament, der Melancholiker neige zur Furcht, der Choleriker zum Jähzorn, der Sanguiniker zu übereilter Hoffnung, der Phlegmatiker zu Indolenz, sagt § 220: als Temperamentsaffekte sind Furcht und Jähzorn überwindlich und werden so Scheu und Entrüstung, Indignation, da haben sie das Unfreie abgelegt.

Digitized by Google

die Verschiedenheit des Ausgangspunkts nach. Denn dadurch ist die Aufeinanderfolge der Elemente normaler Ineinsbildung bedingt, wie auch das Ziel, und jene verschiedene Aufeinanderfolge bringt auch die Ueberwindung entsprechender Versuchungen mit sich. Jedes der Temperamente hat schon eine natürliche Richtung auf einen Vorzug, das sanguinische zur Freundlichkeit, Leutseligkeit, Fröhlichkeit, wohl auch Freude am Idealen, das melancholische zum Ernst, zur Sammlung in sich, das cholerische zum Muth, Schwung, Enthusiasmus, das phlegmatische zum Gleichmaß und zur Ruhe. Aber jedes derselben hat auch eine natürliche Neigung zu Fehlern; Leichtsinn und Oberflächlichkeit droht dem Sanguiniker, Trübsinn, Engherzigkeit, Ungeselligkeit dem Melancholiker, Heftigkeit, Stolz, Ehrgeiz, Rachsucht dem Choleriker, Trägheit, Kaltsinn, Stumpfheit dem Phlegmatiker. — Aus dem Gesagten erhellt auch das, warum nur wenig menschliche Individuen rein und einseitig nur ein Temperament darstellen. Denn wie gesagt, eine gewisse Ineinanderbildung bringt schon die Natur mit sich, sowie die Cultur, und dieselbe kann auch bis auf einen gewissen Grad erblich werden. Durch dies Zugeständniß wird das Vorhandensein von Grundtypen der physischen und psychischen Natur, die Quelle gewisser Grundstimmungen nicht aufgehoben, wohl aber wird durch diese zahlreichen Mischungen, die auch wieder in gleichartigen Gruppen erscheinen können, die unendliche Mannigfaltigkeit menschlicher Natur begreiflich. Uebrigens ist dabei zu beharren: ethisch betrachtet sind alle Temperamente gleich gut, keines derselben ist sündlich in sich, obwohl jedes für sich unvollkommen. Die Unvollkommenheiten aller aber und die daran sich schließenden Fehler werden geheilt werden durch die Faktoren der anderen Temperamente. Sie begründen noch keine natürliche Tugend durch das Gute, das sie an sich haben, sie entschuldigen aber auch keine Sünde durch die Unvollkommenheiten, die sie mit sich bringen. Da die Verschiedenheit des Ausgangspunktes für den sittlichen Aufbau und die damit gegebene Verschiedenheit des Weges der Individualität einen bleibenden Charakter aufprägt, also dauernde Nachwirkungen hat, so wird man nicht soweit gehen dürfen[1]) zu sagen, der sittliche Charakter stehe über, also auch außer allem Temperament. Er steht in ihm. Jenes würde auch dazu

[1]) Wuttke, Sittenlehre I. 357.

nicht stimmen, daß das Temperament der rechtmäßige Boden sei, auf welchem der Geist sich entwickeln soll.

§ 15. Fortsetzung. Vgl. Glaubenslehre I, § 43.

Die Racen und die Nationalitäten.

[Litteratur: Blumenbach und Cuvier. Latham, Man and his migrations. 1851. Darwin, Abstammung des Menschen. Entstehung der Arten. Haeckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte, Anthropogenie. v. Hellwald, Culturgeschichte. Kriegk, Die Völkerstämme und ihre Zweige. 5. A., bearbeitet von Hellwald. 1883. Lubbock, origin of civilisation. Huxley, Stellung des Menschen in der Natur. Tylor, Anfänge der Cultur. 1873. Early History of Mankind. 1865. Wallace, Natural selection. Owen, Derivative Hypothesis of life and species. Prichard, Natürliche Geschichte des Menschengeschlechts. Ratzel, Vorgeschichte des europäischen Menschen. Lange, Geschichte des Materialismus. A. 2. Caspari, Urgeschichte der Menschheit. Burmeister, Geschichte der Schöpfung. 7. A. 1872. Fr. Mueller, Lehrbuch der allgemeinen Ethnographie. 1873. Peschel, Völkerkunde. Gloatz, Speculative Theologie I, 1 S. 200 f., I, 2 S. 772 f.

Rud. Wagner, Zoologisch-anthropologische Untersuchungen. 1861. Rütimeyer, die Grenzen der Thierwelt. 1867. Virchow, Menschen- und Affenschädel. 1870. Rede in Wiesbaden 1873. A. W. Volkmann, Ueber die Entwicklung der Organismen. 1875. Aeby, Die Schädelformen der Menschen und Affen. 1867. A. v. Humboldt, Kosmos. Schaller l. c. S. 209 f. Rothe A. 1. I, § 120, S. 237 sieht die Racen als Stufen an. Waitz, Ueber die Einheit des Menschengeschlechts und den Urzustand der Menschen, oder Anthropologie der Naturvölker. Gerland, Anthropologische Beiträge. Pfaff, Schöpfungsgeschichte. A. 2. 1877. Die Entstehung der Welt und die Naturgesetze. 1876. Quatrefages, Unité de l'espèce humaine. 1861. Théories transformistes et evolutionistes. Darwin et ses précurseurs Français. 1870. Das Menschengeschlecht. 1878. Rudolf Schmid, Die Darwinischen Theorieen. 1876. Lotze, Mikrokosmus II, 99 f. Fichte, Anthropologie. Ulrici, Gott und der Mensch. 2. A. Bd. 2, S. 146 f. Zoekler, Ueber die Speziesfrage in ihrer theologischen Bedeutung, Jahrbücher für deutsche Theologie. 1861. H. 4. S. 659—714. Theologie und Naturwissenschaft. Die Lehre vom Urstand. 1879. Wuttke I, 360. Agassiz, Schöpfungsplan. Essay on Classification. Hugh Miller, Footprints of the Creator ed. Agassiz. 1861. v. Baer, Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften. 1876. Herzog v. Argyll, Speculations of primeval Man. Reusch, Bibel und Natur. Dawson, Natur und Bibel. 1877. M'Cosh, Christianity and Positivisme. Sein Referat bei der ev. Allianz 1873 und in Edinburgh 1878. Huber, Zur Kritik moderner Schöpfungslehren. 1875. Frohschammer, Ueber

die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung ꝛc. 1883. Al. Braun, Ueber die Bedeutung der Entwickelung in der Naturgeschichte. Miwart, Genesis of Species. 1871. Ebrard, Apologetik. [Vgl. übrigens die Litteratur oben § 9, 3. § 10. und Glaubenslehre I, § 43.] — Erdmann, Nationalitätsprinzip. 1862. — Vergleichende Sprachwissenschaft: W. v. Humboldt, Kawisprache. Sprachphilosophische Werke. 2 Bde. 1883. 84. ed. Steinthal. Jacob Grimm, Ursprung der Sprache. 1851. Steinthal, Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. Ursprung der Sprache. 1858. Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues. 2. A. 1860. L. Geiger, Ursprung der Sprache. 1869. Schleicher, Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft. 3. A. 1873. W. Bleck, Ueber den Ursprung der Sprache. 1868. Noiré, Ursprung der Sprache. Fr. Mueller, Grundriß der allgemeinen Sprachwissenschaft. 1876. Bastian, Sprachvergleichende Studien. Max Mueller, Vorlesungen über Sprachwissenschaft. 2. A. Whitney, Oriental and linguistic Studies New York 1873, gegen Schleicher.]

Die Racen und die Nationalitäten scheinen auf den Temperamentsunterschieden zu ruhen und dem mitbedingenden Einfluß der Natur und der Geschichte.

1. Schwieriger als die Temperamentenlehre ist die Behandlung der Unterschiede der Racen und Nationalitäten, denn es kommt darauf an, neben den Unterschieden die Einheit des Menschengeschlechts festzuhalten, dieselbe aber wie die Unterschiede richtig zu begrenzen. Die heilige Schrift gibt dafür einige Grundlinien, sie hält die Einheit der Menschheit fest, und zwar in Form der realen Abstammung aller von Adam. Römer 5, 12. 1. Cor. 15, 22. Apgsch. 17, 26 vgl. mit 1. Mose 1. Die Eigenthümlichkeit tritt dann auf bei den drei, Sem, Ham und Japhet, an welche sich drei große Völkergruppen anschließen. Ferner bei den zwölf Söhnen Jacobs, 1. Mose 49, wo Jacobs Segen die Eigenthümlichkeiten der Söhne, und zwar im Blick auch auf die Eigenthümlichkeit der von ihnen ausgehenden Stämme zeichnet.

2. Beschaffenheit und Grenze der Racenunterschiede innerhalb der Menschheit. Die erste Frage ist, ob der Begriff der Art oder Spezies auch auf die Unterschiede innerhalb der Menschheit selbst oder nur auf die Menschheit im Unterschied von anderen lebendigen Wesen anwendbar sei. Wer eine Einheit der Menschheit annimmt, also setzt, daß sie als Ganzes einem Art- oder Gattungsbegriff entspricht, der gesteht den Unterschieden in ihr nur die Bedeutung von Abarten und Varietäten einer und derselben Spezies, allerdings mit Vererbung eines permanenten

Typus zu. Wer dagegen die Racen für ursprünglich hält, muß sie als verschiedene Arten oder Gattungen von Menschen bezeichnen. Die Einheit kann ferner entweder nur als Gleichheit des Wesens, der sich vererbenden Prädikate oder auch als genealogische Einheit gedacht werden. Die Unterschiede der Racen finden die einen Naturforscher in der Farbe (Kant), andere, wie Blumenbach und Wagner, in der Schädelbildung, Häckel, F. Müller nach den Haaren; ebenso differiren die Naturforscher in Bezug auf die Zahl der Racen, deren Blumenbach 5, Cuvier, Waitz 3, Pickering sogar 11 annimmt, Andere noch mehr. Aber die Hauptdifferenz, die für die Ethik wichtig ist, wird darin liegen, wieviel Bedeutung dem Geiste bei den Racenunterschieden zugestanden wird.

a) Die einen Naturforscher, und ihre Zahl war noch vor Kurzem die überwiegende, meinten die Unterschiede im Menschengeschlechte so tief setzen zu müssen, daß sie in den Racen ursprünglich verschiedene Menschengattungen annahmen. Die niedrigsten der Racen wurden dann auch wohl mit den höchsten Thierklassen in Parallele gesetzt. Da würde nicht blos die genealogische Einheit aller Menschen geleugnet, welche die Schrift aufstellt, von der Naturforschung aber weder bewiesen noch widerlegt werden kann, sondern auch die Wesenseinheit der Menschen, die auch bei vielen Urpaaren noch behalten werden könnte, wenn nur alle denselben sich vererbenden Typus hätten.[1]) Bei dieser völligen Leugnung der Wesenseinheit der Menschheit nahm man dann verschiedene Schichten oder Stufen derselben an, von welchen die ersten noch ganz den Thieren verwandt waren und von Religion keine Ahnung hatten; so Schelling.[2]) Aber diese Ansicht zertrennt die Einheit des Menschengeschlechts so, daß sie auch nicht mehr die Einheit der sittlichen Anlage und Aufgabe festhalten kann. Gesetzt, es gäbe solche Wesen, oder hätte sie gegeben, die menschlichen Aussehens doch schlechthin ohne Vernunftanlage wären, so wären diese als Menschen nicht anzuerkennen, gingen uns also hier nicht weiter an. Aber es sind solche Stämme noch nicht nachgewiesen. Man hat namentlich im Interesse der Sclaverei

[1]) Diese Wesenseinheit nimmt A. v. Humboldt an.

[2]) Eine verwandte Ansicht hat im 17. Jahrh. Peyrerius in seiner Hypothese von den Präadamiten ausgesprochen.

Digitized

den Beweis anzutreten versucht, die Neger seien eine andere Menschengattung, den Affen entstammt oder zu ihnen zurückgefallen. Aber diese und ähnliche Versuche sind sämmtlich gescheitert.

b) Dieser Ansicht, welche die Racenunterschiede bis zur Zerreißung der Einheit der Menschheit steigert, ist in den letzten Dezennien eine entgegengesetzte, jetzt sehr weit verbreitete Ansicht gegenüber getreten, welche nicht blos den spezifischen Unterschied der Racen von einander bestreitet, sondern überhaupt den Unterschied verschiedener Wesensgattungen (Spezies) auf bloße Variirung weniger ursprünglicher Typen oder gar nur eines einzigen zurückführen will. Das ist die Hypothese Darwins, noch überboten durch Häckel. Die Anhänger des Darwinismus wollen nichts wissen von verschiedenen Schöpfungsakten oder spezifisch verschiedenen Klassen des Geschaffenen. Vielmehr wollen sie das Vegetative, Animalische, Psychische nur als Abwandelungen (Varietäten) eines und desselben Wesens ansehen, sie alle aber auf Mechanismus reduziren. Im Laufe von Millionen Jahren sollen ursprünglich kleine Unterschiede sich zu der Verschiedenheit der Wesen, die wir jetzt sehen, ausgebildet haben. Nach dem Gesetz, daß im Kampf ums Dasein der Stärkere siegt, sowie dem Gesetz der natürlichen Zuchtwahl, der Anpassung, Vererbung und dergleichen soll es gekommen sein, daß immer höhere Stufen von Wesen sich ausbildeten, welche aber alle ihre Entstehung aus ursprünglicher Gleichheit genommen haben. Dieser Ansicht sind in wachsender Zahl die neueren Naturforscher günstig, und sie empfiehlt sich auch durch ihr Bestreben, alle Vielheit der Dinge dieser Welt auch wieder in einer Einheit, einem Zusammenhang zu sehen. Denn statt selbst die Einheit der Menschengattung preiszugeben, sieht der Darwinismus in der Welt eine Kette oder Stufenreihe von Wesen, von welchen die niedrigeren sich durch einen allerdings unabsehbar langen Prozeß zu dem höchsten erheben, das bis jetzt hervorgebildet ist, d. h. zum menschlichen Wesen. Aber sieht man genauer zu, so ist die Darwinische Ansicht, obwohl sie die Einheit der Menschheit begünstigt, doch in dem Wichtigsten mit der ersten Ansicht einig. Denn nur auf andere Weise als die erste Ansicht hebt auch sie den spezifischen Unterschied zwischen dem Thier und dem Menschen auf, tritt also der ethischen Idee desselben entgegen. Der Grund dieser Zusammenstimmung in

demselben Irrthum bei sonstigem Gegensatz liegt darin, daß beide bei Bestimmung des Wesens des Menschen vom Geiste absehen.

c) Daher widerspricht auch beiden Ansichten eine Menge der bedeutendsten Naturforscher und Philosophen, wie A. von Humboldt, von Bär, Agassiz, Braun, der Herzog von Argyll, Wigand, Steffens, Schubert, Schaller, Planck, Waitz, Lotze, Ulrici, Harms. Eine große Zahl bedeutender Naturforscher nimmt den spezifischen Unterschied der Menschheit von der Thierwelt und die Einheit des Menschengeschlechts an, welches ein und dieselbe Art bilde, sodaß die sogenannten Racen sich als Variirung eines und desselben Schöpfungsgedankens ansehen lassen. Blumenbach zeigte, wie bei Thieren und Menschen dieselben Gesetze die Variabilität der Typen bestimmen; so können die Menschen nur eine Art heißen, da sich bei Thieren ein und derselben Spezies Variationen in Betreff der Größe, Farbe, Haare, Schädelform u. s. w. (bewirkt durch Klima, Nahrung, Lebensweise) nachweisen lassen, die so groß oder größer sind, als die Unterschiede in den verschiedensten Racen des Menschengeschlechts. Besonders eingehend und lehrreich hat gegenüber der ersten Ansicht diese Frage Waitz im Detail erörtert. Er ist durch Betrachtung der einzelnen Eigenthümlichkeiten, selbst des Negerstammes, zu dem Resultat gelangt, daß alle Racenunterschiede sich als Variationen der Einen Menschenart erklären lassen. Was z. B. die schwarze Farbe anlangt, so habe ein feuchtheißes Klima mit wenig Schutz der Wälder auf Haar- und Hautfarbe den größten Einfluß, bewirke namentlich, daß von der Pflanzenkost im Organismus mehr Kohlenstoff zurückbleibe, ohne durch Sauerstoff verbrannt und aufgezehrt zu werden, vielmehr sich unter die Epidermis niederschlage. Rudolph Wagner aber hat durch zahlreiche Untersuchungen erwiesen, daß das menschliche Gehirn, auch wo es nicht durch spezifisches Gewicht sich auszeichnet, zu seiner Eigenthümlichkeit die große Zahl von Windungen habe. Die spezifische Differenz der Neger von dem Affen erkennt selbst Burmeister an, und auch der neu entdeckte Affe Gorilla hat nur eine kurze Zeit, bis man seine Sitten näher kennen lernte, der Spezies Mensch Concurrenz gemacht. Er wärmt sich zwar an dem verlassenen Feuer der Neger, aber weiß nicht einmal, das Feuer zu nähren, hat weniger Windungen im Gehirn als

andere Affen. Dem Darwinismus aber entgegen ist mit Recht geltend gemacht, daß weder der Kampf um's Dasein noch die Vererbung erkläre, wie Verschiedenheiten entstehen, vielmehr nur, wie sie sich erhalten und siegreich verbreiten, wenn sie da sind. Die Verschiedenheit schöpferischer Gedanken und Akte wird nur um den Preis geleugnet, daß an Stelle der schöpferischen, zu immer höherer Vollendung strebenden Weisheit der gedankenlose Zufall gesetzt wird, also ein weit finstereres Räthsel als der Glaube an die teleologisch wirksame göttliche Thätigkeit. Es herrscht im Darwinismus auch ein sehr ungenügender Begriff von Einheit. Die Welt soll ihre Einheit haben lediglich in der Gleichheit des von mechanischen Gesetzen beherrschten Stoffes. Allein was wäre das für eine Einheit, wenn derselbe Stoff nur in eine unendliche Vielheit zufälliger, durch äußere Einwirkung gewordener Gestalten auseinanderfiele, ohne daß diese Vielheit selber wieder durch einen inneren Zusammenhang zu einer Einheit verbunden wäre? Die Welt kann als Einheit nur aufgefaßt werden, wenn sie als lebendiger Organismus gedacht wird. Dieser aber ist Einheit von Unterschieden. Eine Vereinigung des Interesses an der Unterschiedlichkeit und an der Einheit in der Welt ist nicht zu finden, wo man nur auf Gleichheit des Stoffes und mechanische Gesetze desselben zurückgeht, sondern nur in der Teleologie oder Zielstrebigkeit. Braun hat mit Recht die Einigung der Interessen so versucht, daß er einen Gedanken oder Typus, dem die Natur in ihrer Abstufung zustrebe, annimmt (Idee des Menschen). Dieser Typus werde theils vorgebildet, theils vorbereitet durch die früheren Bildungen. Er sei die Regel oder das Gesetz der teleologisch fortschreitenden Schöpfung und halte so die unendlichen Verschiedenheiten der Formen wie die Vielheit des Stoffes zur Einheit zusammen. Diese Auffassung legt das Hauptgewicht auf die unterscheidende Form oder auf den bildenden Gedanken, nicht auf den Stoff. Aehnlich v. Bär, der eine Zielstrebigkeit in der Natur nachzuweisen sucht. Diese Letztere ist aber nur möglich, wenn die unendliche Mannichfaltigkeit der Gestaltungen einer göttlichen Teleologie unterthan ist, durch welche sie hervorgerufen und zusammengehalten wird. Doch der Hauptgrund, der die beiden entgegengesetzten Theorien stürzt, liegt darin, daß des Menschen Eigenthümlichkeit vornemlich auf der geistigen Seite

liegt. Diese aber ist vom Darwinismus nicht erklärt; es ist von ihm nicht berücksichtigt, wie durch die geistige Seite die thierischen und die menschlichen Wesen als zwei spezifisch verschiedene Wesensgattungen auseinander gehalten sind. Der Geist im Menschen ist nur erklärbar durch eine neue Mittheilung Gottes an den belebten Staub, nachdem für des Menschen Auftreten die Zeit gekommen war. Der Mensch ist im Verhältniß zur Natur übernatürlich, ein Wunder, nur auf Gottes schöpferische Allmacht zurückführbar. Es wird also kein Grund sein, von der heiligen Schrift abzugehen, welche nach 1. Mose 1 für die Mannichfaltigkeit der Creaturen die Artbegriffe schon in den ursprünglichen Schöpfungsgedanken und seine Verwirklichung aufnimmt.[1]) Ebenso ist die wesentliche innere Einheit der Menschheit so lange siegreich zu behaupten möglich, als für den Menschen auf das psychische Wesen und die Vernunftanlage der Hauptaccent gelegt wird. Die wesentlichen Geisteskräfte, in Allen vorhanden, ermöglichen eine gemeinsame Cultur und eine allmähliche Ueberwindung auch tiefer, durch Abnormität entstandener Differenzen. Die Abstammung aller Menschen von Einem Urpaar würde freilich am schlagendsten die Einheit des Menschengeschlechts beweisen. Sie kann aber von einer ihrer Grenzen sich bewußten Naturforschung nicht entschieden werden wollen, sondern sie wird nur empfohlen einmal durch die biblischen Urkunden des Alten und Neuen Testaments, sodann durch geschichtliche Züge, wie gemeinsame Traditionen, Sagen, Verwandtschaft der Sprachen, und endlich können die Lücken, die bei all dem noch übrig bleiben, durch die Gesichtspunkte ergänzt werden, welche die Glaubenslehre geltend zu machen hat.[2])

3. Nachdem wir die Bedeutung der Racenunterschiede soweit, als für die Ethik nothwendig, begrenzt haben, werfen wir noch einen Blick auf das Wesen derselben in ihrem Zusammenhang mit der Einheit der Menschheit. Man darf vielleicht die Racenunterschiede mit der Lehre von den Temperamenten in Verbindung bringen und annehmen, daß die vier möglichen beharrlichen Grundstimmungen menschlicher Natur, die auch (§ 14 b) in großen Massen sich darstellen können, den haupt-

[1]) 1. Mose 1, 11. 12. 22. Er schuf ein jegliches nach seiner Art, sodaß es seinen Samen bei sich hat, um sein Wesen zu vererben.

[2]) S. System der christl. Glaubenslehre I, § 43.

Digitized by Google

sächlichen Erklärungsgrund für alles Wesentliche der Unterschiede der Racen sammt der Nationen enthalten. Das empfiehlt sich besonders, wenn wir uns an die oben erwähnte physische Unterlage der Temperamente erinnern; denn: 1. Bei dem phlegmatischen Temperament findet die lymphatische Constitution statt, ein Vorwalten des vegetativen Lebens, des Zellen- und Drüsensystems. Aber dasselbe findet auch statt bei der äthiopischen Race. 2. Die arteriöse Constitution ist die cholerische, sie kommt besonders in der kaukasischen Race vor. 3. Die venöse oder das Vorwalten des Venen- und Gangliensystems herrscht im melancholischen Temperament und trifft bei der mongolischen Race zu. 4. Die nervöse oder sanguinische Constitution hat vielleicht in den Polynesiern die auffallendsten Repräsentanten. Die wirkliche Entstehung der Racen läßt sich dann folgendermaßen denken. Zu den vier möglichen Typen beharrlicher Grundstimmungen, in welche schon das Leben des Einzelnen übergehen kann, liegt die Möglichkeit an sich in der menschlichen Natur. Was die Grundstimmung oder das Temperament der Nachkommen sein soll, ist besonders abhängig von der Beschaffenheit und Stimmung der Eltern in der Zeit, da sie Eltern wurden. Wie nun diese Grundstimmung sich auch weiter und weiter vererben konnte, so konnten sich, wenn die gleichartigen Nachkommen noch eine wahlverwandte äußere Natur suchten und fanden, diese Unterschiede durch geographische und klimatische Verhältnisse wie durch die vorherrschende Gemeinschaft mit Gleichartigen, endlich durch Einwirkung abnormer Einflüsse im Laufe von Jahrhunderten oder Jahrtausenden bis zu dem Grade entwickeln und verfesten, wie die ausgeprägtesten Racen, die es noch jetzt giebt, es zeigen. So betrachtet wären die Racen gleichsam festgehaltene, allerdings in den mannichfaltigsten Stufen und zum Theil Mischungen auftretende Temperamente oder Grundstimmungen menschlicher Natur. Dazu stimmt dann auch, wie die Differenz der Racen auf der organischen Seite, so ihre psychische Eigenthümlichkeit. Am meisten einstimmig ist man darin, die kaukasische und die Negerrace als besondere Racen anzusehen; sie entsprechen auch psychisch am klarsten dem cholerischen und phlegmatischen Temperament und stehen sich auf dem Erdball wie Süd und Nord gegenüber. Zur kaukasischen Race gehören die meisten Europäer, der ganze indogermanische Stamm, die

Griechen, Römer, Germanen, Celten, Slaven, sowie die Perser, Vorderindier und Aegypter, zu der äthiopischen oder Negerrace die meisten afrikanischen Völker und Stämme; ihr Gebiet reichte früher unter dem Namen der Kuschiten weit hinein in das südliche Asien, bis die Arier eindrangen. Von den übrigen hebt sich besonders charakteristisch die mongolische Race hervor, zu der Hinterindien, China, Japan, die Mongolen, Hunnen, Kalmücken, Lappen, Finnen und Eskimos, wie auch wenigstens zum Theil die Urbevölkerung von Amerika gehört. Sie entsprechen, wie körperlich durch ihr schlichtes schwarzes Haar, die dunkelgelbe oder braune Hautfarbe, so durch ihr unfreies, gedrücktes und düsteres psychisches Wesen am meisten dem melancholischen Temperament. Am wenigsten zahlreich, soweit erkennbar, sind die Repräsentanten des sanguinischen Temperaments mit ihrer lebendigen Erregbarkeit und beweglichen Lebenslust. Wir haben aber kein Recht zu der Annahme, daß diese Unterschiede sich sofort schon in den ersten Generationen der Menschheit hervorgebildet oder verfestigt haben, denn die menschliche Natur hat überall und immer noch mehr oder minder die Fähigkeit, sei es auch nur momentan, in die verschiedenen Grundstimmungen überzugehen und in diesen produktiv zu sein. In jedem Volk sind die verschiedenen Temperamente, ebenso auch Ansätze zu den verschiedenen Racen, welche bei günstigen Conjunkturen sich auch ausbilden können, womit zusammenhängen wird, daß noch jetzt z. B. in europäischen Familien plötzlich Individuen zuweilen auftreten, welchen eine Menge fremder Raceneigenthümlichkeiten eignet, und die dann auch wohl einen psychischen Zug zu diesen haben. Es dürfen ferner die Racenunterschiede nicht als solche angesehen werden, die in ihrer reinen Einseitigkeit ewig für sich bleiben sollen. Sondern zur sittlichen Aufgabe des Geschlechts gehört, daß die Vorzüge der Racen und Nationen, so wie die Vollendung der eigenen Individualität es gestattet, aber auch fordert, angeeignet werden. Es ist weltgeschichtlicher Zweck, es nicht bei der natura der Völker zu lassen, die für sich noch sehr arm und unvollkommen sein kann, sondern erst durch Mischungen, die bekanntlich zwischen allen Racen fruchtbar stattfinden können, reichere und festere Völkereigenthümlichkeiten darzustellen, ohne Gefahr der Einförmigkeit, vielmehr zu um so reicherer Mannichfaltigkeit. So sind fast sämmtliche

Digitized by Google

Völker des am höchsten stehenden Welttheils zu ihrer Nationalität, wie sie jetzt ist, erst dadurch gekommen, daß verschiedene Völkerschichten sich allmählich aufeinanderlagerten, einen physischen und geistigen Vermittlungsprozeß eingingen, der eine gegenseitige Veredlung und eine Nationalität hervorrief, welche nicht ursprünglich von selbst da war, sondern erst durch die Geschichte und den Einfluß auch geistiger Potenzen so geworden ist. Sieht man von dem geschichtlichen geistigen Faktor ab, so kann man im Nationalitäten-Cultus zu einer Art von Naturalismus kommen, der das Geistige unterschätzt, welches universale austauschende Tendenz hat, wenngleich die Natur als Basis und Ausgangspunkt behütet werden muß für die universale Empfänglichkeit. Die englische Nationalität z. B., der Niemand Mangel an scharfer Ausprägung zuschreibt, ist geschichtlich geworden, was sie ist, durch Mischung des altbrittischen, gälischen, römischen (lateinischen) Typus mit angelsächsischen, dänischen, normannischen Elementen. Aehnlich verhält es sich mit der deutschen, französischen, spanischen Nationalität in Folge der viele hundert Jahre dauernden Völkerwanderung; ja ähnlich ist es bei den Griechen und Römern. Vielleicht stecken in den gegenwärtigen Nationen auch Racenunterschiede, die bereits durch die Arbeit der Geschichte theilweise bewältigt sind. So sind die Gälen, Basken, Iren vielleicht Reste einer überwiegend sanguinischen Race, die mongolische zeigt gleichfalls in den Ungarn und Türken eine Veredlung des ursprünglichen Typus. Spröder scheinen freilich die Neger zu sein um ihrer Stumpfheit willen; allein sie treten erst in neuerer Zeit wieder mehr in den allgemeinen Völkerverkehr, auch haben sie früher eine höhere Stellung wenigstens theilweise eingenommen. Noch bevor die kaukasische Race auf den weltgeschichtlichen Schauplatz trat, haben sich Negerreiche bis hinein nach Asien gebildet, ja noch jetzt bestehen nach Barth, Livingstone, Vogel u. a. wohlgeordnete, Ackerbau treibende große Negerstaaten im Innern Afrikas; es ist besonders der europäische Menschenhandel, der sie an den Küsten so herabgebracht hat, und selbst da, wo sie mehr herabgekommen ist, zeigt die Negerrace Bildsamkeit, Empfänglichkeit für Cultur und Christenthum, und wird durch beides, sowie durch Mischung eine höhere Existenzform erreichen können.

4. Der Racenunterschied ist wohl bis zu seiner Tiefe nicht ohne

Einwirkung der Sünde gekommen und wäre bei normaler Entwickelung mehr nur makrokosmisch dasselbe, was mikrokosmisch im Kreis der Familie die Geschwister sind; und ebenso wieder verhalten sich zu einander abbildlich die Nationen derselben Race. Um dieser abnormen Einwirkung willen kann es auch nicht Aufgabe sein, die Vielheit der Racen und Nationen a priori zu construiren. Es kann auch zweifelhaft sein, ob die Nationen als Verbindungen von Massen mehr gleichartiger Individuen zu unsterblicher Dauer bestimmt sind. Und so berechtigt für den Lauf der Geschichte die Existenz der Menschheit in unterschiedenen Nationen ist, so gewiß ferner der Nationalgeist von bestimmendem, bereicherndem Einfluß auch auf jede einzelne Individualität und die Hervorbildung ihres ewigen Kernes ist, so darf doch auch das Recht und der Werth der Nationalität nicht überschätzt werden. Es wäre sonst die Gefahr eines Naturalismus vorhanden, der sich in Widerspruch mit den Aufgaben der Geschichte, die ethischer Art sind, und in Abschließung oder gar Feindschaft gegen andere Nationen, in Widerspruch mit den nothwendigen Zielen der universalen Gemeinschaft der Kirche und des Reiches Gottes könnte behaupten wollen. Das Christenthum verkündet: hier ist nicht Grieche noch Jude, nicht Barbar oder Scythe, sondern alle sind einer in Christo; daher die christliche Ethik, zumal auch in unserer Zeit, vor einer Ueberspannung des Werthes der Nationalität und eines darauf gestützten Patriotismus warnen muß. Die Vertheilung der Individuen in der Vollendung wird nicht wie jetzt nach dem Princip der Nationalität stattfinden, sondern nach dem Princip des Geistes; die Sprachen werden aufhören und ewige Dauer ist so wenig als den Türken oder Russen, der deutschen oder englischen Nationalität verheißen. Aber doch ist für die irdische Gestaltung des Lebens und Wesens der Menschheit anzunehmen 1) eine Zusammenordnung von Völkern und Ländern nach ihrem weltgeschichtlichen Beruf, Ap.-G. 17, 26, — 2) eine wenigstens zeitweilige Nothwendigkeit des Zusammenseins solcher großer gleichartiger Massen. Denn erst indem eine Eigenthümlichkeit in großen Massen für sich auftritt, kann jede Hauptart derselben recht erstarken, ihr Wesen darleben und darstellen. 3) Die Bedeutung der nationalen Unterschiede auch für die zur Unsterblichkeit bestimmten Besonderheiten der Individuen.

Digitized by Google

§ 16. Die Talente.

Die Vielheit der zweiten Hauptklasse von individualisirenden Prinzipien, nämlich nach Seiten der Thätigkeit, ist zwar groß, aber doch begrenzt; denn bestimmte Talente sind da für einzelne besondere sittliche Sphären und bilden so die subjektive Grundlage für den Beruf, der sittlicherweise sich nach dem Talente richtet. Familie und Kirche sind allgemeine und nicht besondere sittliche Sphären, dagegen die anderen sittlichen Gebiete, zur irdischen Erscheinung einer sittlichen Welt gehörig, enthalten auch den Eintheilungsgrund für die Hauptarten der Talente. Eine besondere Wahlverwandtschaft bestimmter Temperamentsbeschaffenheiten mit bestimmten Talenten mag immerhin bestehen; aber die Talente sind gerichtet auf Selbstthätigkeit, wie sie auch nur durch Uebung und Thätigkeit zur Kraft kommen; daß sie aber auch mit zuständlicher Beschaffenheit zusammenhängen, das zeigt die Wahrnehmung von einer Erblichkeit derselben, wenigstens derjenigen, die enger mit der Natur zusammenhängen.

Anmerkung. Erblichkeit zeigt sich z. B. besonders in Beziehung auf die Anlage für die niedrigen Stufen der Musik und Mathematik; schon weniger in Beziehung auf staatsmännische oder wissenschaftliche Begabung.

1. Was die Natur einem Volk versagt hat, während sie es einem anderen gewährte, das scheint in keiner Weise von dem ersten nachgeholt werden zu können und eine bleibende Verkürzung gegen Andere zu enthalten. Aber dem ist doch nicht so. Die Produkte ausgezeichneter Talente können allen zu Gute kommen, und wofür einer Produktivität nicht hat, dafür hat er doch Empfänglichkeit. Der sittliche Prozeß, indem er auch die Empfänglichkeit ausbildet, bewirkt oft, daß, wenn dieselbe erst gesättigt ist, auch Produktivität hervorgelockt wird, wenn auch individuell modificirt schon durch den verschiedenen Ausgangspunkt der Entwicklung. Und wenn allerdings in jeder gegebenen Zeit verschiedene Völker durch verschiedene Talente ausgezeichnet sind, z. B. im Alterthum die Römer, in neuerer Zeit Engländer durch staatsmännische Talente; die Griechen früher, die Deutschen in neuerer Zeit durch Wissenschaft, so kann doch auch ein und dasselbe Volk in verschiedenen Stadien seiner Geschichte durch besondere Talente verschiedene Gebiete glücklich bearbeiten; so die Italiener, die Nachfolger

der kunstlosen Römer, die Kunst, so in neuerer Zeit die Deutschen neben der Kunst und Wissenschaft auch das Gebiet des Staates.

2. Der absolute Werth der Persönlichkeit ist von ihrem sittlichen Werthe abhängig, nicht vom Talent, das zunächst Naturgabe ist; wohl aber entscheidet das Talent über die richtige Manifestation der sittlichen Persönlichkeit. Ferner haben Talente doch eine bleibende Bedeutung, wenn sie durch sittliche Weihe gewigt sind; und das gilt nicht blos von den unmittelbar auf geistigem Gebiet liegenden Talenten, sondern auch andere Talente können eine bestimmte Geistesart ausdrücken im Auffassen, wie im Produziren und Anfassen einer Aufgabe. Alle natürlichen Gaben können aber, damit der sie hervorrufende Gedanke ganz real werde, vom göttlichen Geist ergriffen und zu Charismen geweiht werden, wie denn schon im Alten Testament auch bildende und dichtende Künste, wie die Weisheit, auf Gottes Geist zurückgeführt werden; ja die Schrift stimmt auch zu, wenn wir Charismen, wie die eines Paulus, Augustinus, nicht blos beschränkt setzen auf die irdische Zeit, sondern sie ewig leuchtend denken in unvergänglichem Glanze.[1])

3. Das Ausgeführte steht entgegen der falsch demokratischen und falsch aristokratischen Auffassung des Talents. Die erstere meint, Gottes Gerechtigkeit fordere, daß alle Individuen an sich von Natur gleich seien und aus jedem an sich werden könnte, was aus den andern. Große Männer seien nur groß geworden durch ihre Zeit, die Unterschiede seien nur durch äußere Verhältnisse, Bildung und Erziehung hervorgebracht. Damit verbindet sich dann auch der falsche Grundsatz, das Neue, das eine Persönlichkeit bringe, sei zu erklären aus ihrer Umgebung. Aber dann wäre die Anlage des Weltbildes eine sehr uniforme und die Frage nach dem Ursprung der Unterschiede wäre nur hinausgeschoben. Auch ist nicht abzusehen, wiefern eine ursprünglich geordnete Ungleichheit ungerechter sein sollte als eine durch äußere Verhältnisse gewirkte. Es ist Mangel an Bildung, keinen Sinn zu haben für das Wehen originalen Geistes in schöpferischen Naturen, die ihrer Zeit einen Umschwung gegeben haben, indem sie irgendwie zu dem schon Vorhandenen die Macht eines höheren, einigenden Prinzips hinzubrachten.

[1]) Dan. 12, 3. Matth. 25, 15 f.

Digitized by Google

Andererseits ist ebenso falsch eine aristokratische Auffassung vom Talent, welche geneigt ist, eine Emancipation der Genies von dem gewöhnlichen Sittengesetz anzunehmen und, als wären sie höhere Wesen, eine Art Cultus mit ihnen zu treiben. Einige Ausgleichung des Unterschiedes bevorzugter Geister von der Masse liegt schon darin, daß die Vorzüge jener für die Masse da sind, die dadurch gehoben werden soll. Alles Herrschen im Gebiete des Geistes ist ein Dienen; Alle bedürfen Aller und sind durch einander bedingt, Keiner kann sprechen: Ich bedarf deiner nicht.[1]) Alle haben Talente und diese Unterschiede werden bleiben. Während der Entwicklung nun mag es geschehen, daß sich Einer arm und leer fühlt Anderen gegenüber und lieber eine andere Individualität haben oder mit ihm tauschen möchte. Aber da weiß er weder, was seine eigene, noch was die fremde Individualität ist, ja er ist im baren Widerspruch mit sich, denn einerseits möchte er fortdauern und hat einen Wunsch für diese Fortdauer, andererseits wünscht er inhaltlich Solches, was ein Nichtsein seiner involvirte. Es ist in jeder Individualität ein heiliger, ewiger Kern, der behütet und entwickelt sein will, aber auch vernachlässigt und verkümmert werden kann. Abnorm daher und unheilig ist es, nicht zu wollen, was der göttliche Gedanke der eigenen Person ist. Nachahmungssucht arbeitet an einem Werke der Zerstörung, stehe die Individualität eines Anderen noch so hoch; schlechthin universal ist nur einer, Christus. An allen anderen dürfen wir wohl das Gemeinschaftliche, aber nicht das Individuelle, z. B. eines Paulus oder Luther, nachahmen. — Der entgegengesetzte Fehler ist, in seiner Individualität sich separatistisch abzuschließen, oder in Haschen nach Originalität sich eine Eigenthümlichkeit anzukünsteln.

Anmerkung 1. Wie groß nun auch die Mannichfaltigkeit der Individualitäten durch die besprochenen Prinzipien der Individuation (§ 13—16) sei, Eigenthümlichkeiten, die auch Dauer haben, durch den verschiedenen Ausgangspunkt und die Reihenfolge der Momente im Bau der Persönlichkeit: so ist doch diese Menge nicht eine diffuse, in's unbestimmt Unendliche fortgehende. Wie unser Geschlecht einen Anfang hatte, so werden seine Zeugungen auch ein Ende haben, wenn die Vollzahl erreicht ist, die zum Begriff der ganzen Menschheit gehört; diese Vollzahl aber ist eine bestimmte, sonst wäre für sie eine teleologische Stellung aus-

[1]) Matth. 20, 26. 1. Cor. 12, 21 ff. Matth. 25, 21. Luc. 19, 24.

geschlossen. Nur so kann auch innerhalb ihres Gebietes jeder seine bestimmte Stelle haben.

Anmerkung 2. Wir haben die identische und dann die individuelle Seite der sittlichen Ausstattung, in welche die identische auseinandergeht, betrachtet, nun aber haben wir in einer dritten Abtheilung zu sehen, wie schon in der natürlichen Anlage auch Prinzipien enthalten sind, durch welche diese Unterschiede und Theilungen in eine, wenngleich nicht sofort vollkommene Einheit zurückgebracht werden.

Dritte Abtheilung.

Die unmittelbare oder natürliche Einigung der Differenzen menschlicher Natur.

§ 17.

Die bisher betrachtete Mannichfaltigkeit der für das Sittliche bestimmten Kräfte und die Differenziirung menschlicher Natur erfreut sich auch noch eines natürlichen Zusammenneigens dieser Kräfte und Differenzen im Einzelnen und im Geschlecht, einer anerschaffenen Macht der Einheit, die nicht unwirksam ist, ein natürliches Gegengewicht gegen die Zertrennung und Verwirrung zu bilden. Aber diese natürliche Einheit kann nur als vorläufige anerschaffen sein und die Aufgabe der sittlichen Ineinsbildung der Kräfte nicht ersparen. Als zunächst nur lösliche erwartet sie noch die sittliche That des freien Willens, nachdem die sittliche Aufgabe und das sittliche Gut erkannt ist. Ebendaher ist sie auch der Auflösung und Verwirrung durch die Willkür noch ausgesetzt; dennoch tritt durch diese natürliche Bethätigung der angebornen Macht der Einheit vermittelst der Kräfte, die sie in Bewegung setzt, schon ein Vorbild oder Schattenriß der künftigen ethischen Gestaltung der Welt auf, der für den bewußten ethischen Prozeß Ausgangspunkt und reale Unterlage bildet.

Anmerkung. Der Paragraph will 1) darlegen, wie in der natürlichen Persönlichkeit unbeschadet ihrer Vielheit und der individuellen Differenzen doch auch die Einheit sich schon geltend macht, und wie diese als natürliche noch ein wichtiges, wirksames Moment in der ethischen Ausstattung des Menschen zeigt. Sodann aber soll 2) gezeigt werden, daß diese natürliche Einheit nur eine Voraussetzung des Sittlichen sei, aber weder sittlich an ihr selbst, noch Sittliches produzirend, weil und so lange das dem Willen Geltende, absolut und unbedingt Werthvolle weder im Bewußtsein noch im Willen aufgetreten ist. Wie frühe der ethische Faktor selbst

Digitized by Google

eintrete, darüber soll hiermit nichts gesagt sein; nur ist für die Betrachtung wichtig, zu sehen, was die natürliche Ausstattung für sich und von selbst wirken kann, wenn auch nicht aus ethischen Motiven. Denn dadurch wird deutlich, was nur und allein durch das sittliche Prinzip werden kann. Es soll also hiermit nicht geleugnet werden, daß das Sittliche wenigstens sporadisch, wenn auch nicht sofort herrschend, in die Anfänge der Menschheit hereingreift. Offenbar leben aber Viele, ohne schon klar durch die sittliche Idee bestimmt zu sein, indem sie, wie wir mit Chalybäus es kurz bezeichnen können, auf der Stufe der natürlichen Eudämonie stehen bleiben.

1. Die natürlichen Anfänge menschlichen Culturlebens aus dem Prinzip der Selbsterhaltung sich ergebend. Alle die identischen und individuellen Begabungen sind in der natürlichen Persönlichkeit des Menschen unmittelbar geeinigt oder vereinigt. Die Persönlichkeit als natürliche Einheit hat sie alle, wenn sie gleich ihr ethisches Gepräge erst von der That der freien Persönlichkeit erwarten. Diese Einheit, die natürliche Persönlichkeit, ist auch ohne die That der Freiheit des der sittlichen Aufgabe bewußten Willens normal wirksam. Denn als lebendige ist sie gesetzt, mithin als sich selbst erhaltende, sowohl nach der physischen als geistigen, nach der identischen und individuellen Seite. Es findet ein natürliches Zusammen- und Ineinanderwirken nicht blos der Kräfte des leiblichen Organismus, sondern auch der des geistigen Lebens statt (§ 10, 2, § 11, § 12, 1. 2), und ebenso für die individuellen Unterschiede ein natürliches Zusammenneigen und Zusammenstreben, wodurch die in Differenzen eingegangene menschliche Natur sich aus diesen doch wieder zur Einheit herzustellen sucht und theilweise herstellt. Kraft natürlichen Triebes bethätigt sie sich als Einheit, so zwar, daß Alles nur auf Selbsterhaltung, noch nicht auf Geschichte und ethische Entwicklung sein Absehen hat, denn dazu würde ein bewußtes ethisches Ziel gehören. Aber schon die Selbsterhaltung macht einen reichen Kreis von Thätigkeiten nothwendig, ja bringt eine gewisse Cultur mit sich. Betrachten wir denn diese wie von selbst sich machenden Anfänge einer Cultur in Bezug auf den Menschen selbst, im Verhältniß zur Natur und zum Gemeinschaftsleben.[1])

Die Selbsterhaltung der natürlichen Persönlichkeit verlangt Nahrung, Kleidung, Obdach, zumal bei der anfänglichen Hülflosigkeit

[1]) Vgl. das Werden der menschlichen Gemeinschaft in der Genesis, bei Plato, Republik. II. Aristoteles, Politik I. (τοῦ ζῆν ἕνεκα).

des Menschen; die Nahrung muß gesucht, bereitet, aufbewahrt werden. Dieses, wie Kleidung und Obdach zum Schutz gegen die Elemente, fordert Nachdenken und Uebung der angeborenen Kräfte. Aber auch die psychischen Kräfte des Menschen verlangen Nahrung für sich, so das Erkennen, die Befriedigung der Wißbegier, die ihre Kreise immer weiter zieht, und wodurch die Seele erfüllt wird mit Kenntniß der Natur, der äußeren und der eigenen, und ihrer Gesetze, nach welchen sie behandelt sein will.

2. Dem Menschen ist die (äußere) Natur zur Beherrschung übergeben 1. Mose 1, 28, und das ist auch nach dem Fall nicht zurückgenommen 9, 2 ff., Ps. 8, wie auch Triebe und Kräfte in ihm dem entsprechen. Es vollzieht die natürliche Persönlichkeit schon naturnothwendig aus Bedürfniß und Trieb eine Aneignung der Natur, ja selbst etwas von Gestaltung derselben. Der Mensch ergreift Besitz von der Natur 1. Mose 9, 2 u. 3. 4, 22. und das ist der Anfang des Eigenthums, d. h. desjenigen Besitzes, dem der Stempel der natürlichen Persönlichkeit aufgedrückt ist. Der Mensch verwendet die Natur, wie er sie trifft, für seine Zwecke, sei es mehr nur momentan das Land sich aneignend, wie der Nomade 1. Mose 4, 20, oder der Jäger 1. Mose 10, 9, sei es dauernd, wie im Ackerbau und der Viehzucht 4, 2. Das letztere führt schon näher der Cultur zu, denn da wird die Natur, von der Besitz ergriffen ist, auch wirklich bearbeitet; das Unstäte, Regellose des Nomadenlebens wird mit dem seßhaften Leben der Agricultur vertauscht, und das wirkt auf Wahnung, Kleidung, Nahrungsmittel zurück. Die feste Ordnung und Gesetzmäßigkeit in den klimatischen Verhältnissen und dem Wechsel der Jahreszeiten wird zu einer natürlichen Zucht, die an Vorausdenken, Ordnung und Sparsamkeit gewöhnt: geerntet wird nur nach Saat und Pflege des Gepflanzten.

An das geruhige Landleben und seine Muße schließen sich dann andere, dem Bedürfniß und Wohlsein dienende Erfindungen an 1. Mose 4, 22, ein Anfang der Industrie, wodurch immer neue Theile der Natur in die menschliche Bearbeitung hineingezogen werden. Die angehäuften Vorräthe verlangen aber Schutz gegen Gewalt und List, und es entstehen umfriedete Orte, Städte mit Akropolen 1. Mose 4, 17, Burgen und Bürger neben dem Landmann. Naturgemäß setzt sich in

Digitized by Google

den Städten besonders höhere Cultur und Industrie ab, deren Zweige sich gegenseitig unterstützen, und während die Nomaden allmählich verschwinden, tritt dem Bauernstand der Bürgerstand zur Seite mit seinen Gewerben, die nicht blos die Hand und ihre Fertigkeit in Anspruch nehmen, wie das Handwerk, sondern auch geistige Kräfte, den Verstand, der das Zweckmäßige und Nützliche sucht oder erfindet, weiter den Kunstsinn, die Phantasie, welche die Welt behaglich, harmonisch, schön, kurz ein Leben der Eudämonie gestalten will, so in Baukunst, Gartenkunst und den eigentlich bildenden Künsten. Schon in all diesen Beziehungen bethätigt sich die Einheit der natürlichen Persönlichkeit, sie vereinigt die Kräfte für ihre Zwecke, welche, wenngleich nur endliche, doch normale sind, von anerschaffenen Trieben aufgegeben, und in welchen das reale Gerüste für eine sittliche Welt sich auferbaut: Gerüste, nicht Verwirklichung des höchsten Zwecks. Als höchsten Zweck ihres Strebens behandelt nach der heiligen Schrift diese Sphäre der Eudämonie, diese Ausbildung des Weltbewußtseins, die kainitische Linie 1. Mose 4, 17. 22.

3. Hierzu kommen drittens noch die in der Natur präformirten Anfänge eines Gemeinschaftslebens, eines Verhältnisses von Menschen zu Menschen. Die zahllosen Differenzen, durch welche die menschliche Gattung in eine Vielheit auseinandergeht, haben, auch abgesehen vom religiösen und sittlichen Faktor, schon von Natur ein Gegengewicht an dem Gattungsbewußtsein, welches ebenso zum Wesen jeder einzelnen Persönlichkeit gehört, wie die Differenz, und wodurch die Gattung eine einheitliche Macht bleibt. Durch die Wirksamkeit dieses Faktors geschieht es, daß gerade durch die kräftiger hervortretende Differenz doch der Anreiz zu einer Gemeinschaftsbildung entsteht oder vielmehr zu einer Vielheit von Gemeinschaften. Die Vielheit der Differenzen ist gerade das vermittelnde Prinzip, wodurch besondere Arten von Gemeinschaft gestiftet werden.

a) Geschlechtsliebe, Analogon der Ehe. Beide Pole des Geschlechtsunterschiedes, je selbstständiger sie auseinandertreten, streben desto mehr auch wieder zusammen, physisch und psychisch; es bedarf der produktive Pol sich gegenüber eine Empfänglichkeit; beide treten in Wechselwirkung und leisten sich gegenseitig etwas. Es verlangt

die Kraft nach der Anmuth, das Zarte nach dem Strengen; wo sie sich gefunden haben, da ist natürliche Liebe da, psychische, nicht blos physische. Wo dies normal verläuft, da eröffnet sich eine Gemeinsamkeit der Arbeit und ein psychischer Austausch, der sofort dem Verhältniß mehr Dauer und Stetigkeit zulegt, schon durch Wirkung der guten Natur: in der Gattungs- oder Gattengemeinschaft ist schon ein Vorspiel oder Analogon der sittlichen Ehe, die Gemeinschaft wächst an Innigkeit durch die Produkte der Gattung. Schon die höhere Thierwelt zeigt einen Strahl gegenseitiger Pietät im Verhältniß zwischen Alten und Jungen, noch stärker ist das der Fall bei menschlichen Eltern. Die Sorge der natürlichen Elternliebe für die Kinder, ihr erweitertes Ich, das ihr gemeinsamer, theuerster Besitz ist, befestigt die Gemeinschaft der Gatten. Ebenso natürlich wendet sich die Liebe des Kindes zurück zu den Eltern; das Kind hat einen natürlichen Zug zu denen, von denen es ausging.

b) Blut- und Stammesverwandtschaft als Analogon sittlichen Familiengeistes. Der gemeinsame Ursprung der Nachkommenschaft, wie verschieden sie sei, wirkt wiederum als ein Band, das die Differenzen bindet. Blutsverwandtschaft ist durch natürlichen Zug allen Völkern heilig; das wirkt auch noch fort bei Erweiterung der Familie zu Stämmen und Nationen. Was da die Blutsverwandtschaft verliert an Intensität durch die Ausbreitung, das ersetzt die Gemeinschaft der Sitte, Sprache, Traditionen, und wo die Zusammengehörigkeit lockerer zu werden scheint, da zeigt sie sich sofort wirksam im Contact mit anderen Stämmen oder Nationalitäten. Freilich hat die bloße Stammesliebe etwas Beschränktes, ja Egoistisches an sich; denn was nach innen wahlverwandtschaftlich mehr verbindet, das wirkt trennend gegenüber anderen Stämmen oder Völkern.

c) Die Sitten und Gewohnheiten der Stammesgemeinschaft bilden zugleich ein Vorbild des Staates. Das Bestreben, sich als Stammeseinheit gegen andere zu behaupten, ruft das Bedürfniß einer Organisation hervor, die sich anfangs an den Familientypus anlehnt. Anfangs ist der Vater das Familienhaupt, später der Erstgeborene, bis sich, wenn auch durch einseitig aristokratische, demokratische oder monarchische

Digitized by Google

Verfassung hindurch, das Volk gliedert in Obrigkeit und Unterthanen. Wie weit auch die Stammesordnungen noch vom Staate verschieden seien, wir haben darin doch schon ein Höheres zu sehen als den Ameisen- oder Bienenstaat.

d) Kameradschaft, Analogon der Freundschaft. Die Temperamentsverschiedenheit hat große Bedeutung für das Gebiet der freien Geselligkeit, die anfangs mehr zufälliger, atomistischer und spielender Art sein kann (Kameradschaft), aber auch Stetigkeit annimmt, je mehr sie mit Thätigkeit sich verbindet, je mehr sie nicht blos auf Genuß sieht, sondern mit dem Folgenden zusammenwirkt.

e) Theilung der Arbeit, Verschiedenheit der Talente und Gemeinschaften durch die Identität derselben, Analogon der bürgerlichen Gesellschaft. Das natürliche Gattungsbewußtsein stiftet auch Verbindungen durch Talente. Durch Talente setzt sich naturgemäß eine Theilung der Arbeit in's Werk; non omnia possumus omnes. Da aber jeder zum Bestehen auch der Leistungen anderer bedarf, wie dieser der seinigen und so fort in nicht endendem Kreislauf, so wird die Differenz der Talente zum starken Bande der Einigung und zwar einer durch Ueberlegung gewordenen. Die Gemeinschaft ist zunächst die des Verkehrs, der die Produkte zum Austausch bringt. Es beginnt statt des einfachen Habens und Besitzens ein doppelseitiges Geben und Empfangen, bei welchem jeder gewinnt, indem jeder das ihm Entbehrliche austauscht gegen das ihm Wünschenswerthere. Die älteste, unmittelbarste Form des Verkehrs ist der Tauschhandel; aber bald wird ein neutrales Medium von Werth gefunden, das Geld. An den Verkehr schließen sich Verträge zu Leistungen und Gegenleistungen persönlicher und sachlicher Art an, Verträge, die noch nicht durch die Idee des Rechts, sondern des Nutzens Aller behütet sind. — Aber wie aus der Verschiedenheit, ergiebt sich auch aus der Identität der Talente oder der damit gegebenen Interessen eine Mannichfaltigkeit von Associationen oder Vereinen unter den Berufsverwandten. Dahin gehören durch die Verschiedenheit der Generationen das Verhältniß von Meister und Lehrling, Lehrer und Jünger, also Verbindungen im Verhältniß der Ungleichheit für den Zweck der Ausgleichung; sodann Verbindungen im Verhältniß der Gleichheit, z. B. Handelsassociationen, ferner Dienstver-

hältnisse, sofern sie auf Vertrag beruhen — im Vertrag stehen sich die Parteien als gleiche gegenüber — und auf Hülfe in gemeinsamer Arbeit gerichtet sind; oder Verbindungen im Verhältniß der Gleichheit in individueller Zusammenstimmung, z. B. Verbindungen für künstlerische und wissenschaftliche Zwecke (soweit Wissenschaft und Kunst sich schon zu regen beginnen), von Meistern unter sich, Gesellen unter sich.

§ 18.

Die Mängel der naturwüchsigen Anfänge einer Cultur.

Die natürliche Einheit der Kräfte mit den Gemeinschaften, die sie hervorrufen, ist keineswegs sittlich werthlos, aber für sich doch nur erst vorsittlich, in vielfacher Hinsicht unvollkommen und der Auflösung oder Verwirrung durch Willkür ausgesetzt, so lange sie nicht ein höheres Prinzip die gute, normale Naturordnung sanktionirt und bewahrt.

1. Wir haben gesehen, wohin, auch noch abgesehen von dem wirklich sittlichen Prozeß, die menschliche Natur normal tendirt, nämlich nicht zu einer bloßen Theilung oder Verwirrung der Kräfte des Einzellebens, noch blos zu gegensätzlichem Auseinandertreten der Einheit der Gattung in die Vielheit der Individuen, mit einem Wort nicht zu einem Chaos, sondern zu einem zweckmäßigen, die Teleologie darstellenden Zusammenhang. Den einzelnen natürlichen Persönlichkeiten für sich und im Verhältniß zu einander ist auch eine gute, wirksame Macht der Einigung anerschaffen, welche, werthvoll an sich, auch Werthvolles produzirt.

2. Betrachten wir aber den Werth der auf dieser Stufe möglichen Produkte, so sind zwei Ansichten auszuschließen: a) Eine spiritualistische Ethik verachtet das Alles, weil die ethische Seele da noch fehle, nämlich die bewußte Willensfreiheit und die sittliche Gesinnung. Kant geht so weit, daß er für den Begriff des sittlich Guten den Inhalt oder das Materielle, was gewollt wird, als völlig nebensächlich behandelt und davon abzusehen verlangt, indem es nicht darauf ankomme, was, sondern wie und in welcher Gesinnung gewollt werde. Nur so meint er der Werkgerechtigkeit oder bloßen Legalität zu entgehen. Was ferner, sagen andere, ohne bewußte Willensfreiheit geschehe, das könne nur ein

Digitized by

Naturprodukt heißen, falle mithin ganz und gar aus dem sittlichen Gebiet heraus und sei ohne Bedeutung für eine ethische Welt. In beiden Ansichten ist ein schwerer Irrthum enthalten. Gegen Kant ist geltend zu machen: wenn es für das Sittliche, das menschliche Aufgabe ist, nur auf die gute Gesinnung oder den guten Willen ankäme, schlechthin nicht darauf, was, sondern nur wie gewollt werde, so käme man zu dem Grundsatz, daß kein Inhalt sittlich geboten werden könne, daß vielmehr jeder Inhalt beliebig dürfe gewollt werden, wenn nur die Gesinnung, die Absicht oder der Zweck gut sei. Aber das ist ein jesuitischer Grundsatz, der allen nothwendigen Zusammenhang zwischen der innern Gesinnung und dem äußern Werk preisgiebt, und so den gesammten Aufbau einer sittlichen Welt in Frage stellt. Es muß vielmehr dabei beharrt werden, daß nicht blos auf die rechte sittliche Weise, sondern auch das Richtige gewollt werde. Was nun freilich das Richtige sei, könnte nicht gesagt werden, wenn für das Sittliche es lediglich auf jenes Innerste der Willensrichtung ankäme. Aber da wäre die Persönlichkeit oder das Ich abstrakt gedacht, losgelöst von all seinen concreten Beschaffenheiten, durch die es doch erst ein lebendiges und nicht blos denkendes, sondern auch etwas wollendes und handelndes Wesen wird. Mit der bloßen Gesinnung bliebe die Persönlichkeit nur formal, immer und ewig nur das Gleiche, nämlich die gute Form des Willens wollende. Aber diese Güte käme zu keiner Explikation, die Gesinnung bliebe ohnmächtig zur positiven ethischen Aeußerung. Sonach hat das ganze Gebiet der natürlichen Selbstbethätigung der Kräfte und der erwähnten naturwüchsigen Produkte allerdings doch für die Ethik eine große Bedeutung. Ist es gleich nur erst vorsittlich, so ist es doch die negative Bedingung (conditio sine qua non) für den Aufbau einer sittlichen Welt; es ist der Schauplatz und Stoff für die Bethätigung des Sittlichen, unerläßlich, um dem ethischen Prinzip Erscheinung und Wirklichkeit zu verleihen. Durch bloßes Denken würden wir mit Anderen noch nicht in Gemeinschaft kommen können, dazu gehört Aeußerung des Innern. Aber diese ist nicht möglich ohne ein physisches Medium, durch welches die Geister sich berühren. Ohne den Realismus, den die betrachteten natürlichen Kräfte und Anlagen schaffen, fehlte dem Einzelnen und dem Geschlecht die Fülle und der Reichthum, die Welt

Digitized by Google

der Mittel zur geistigen (auch sittlichen und religiösen) Selbstbethätigung und Darstellung; und in den betrachteten Früchten der natürlichen Bethätigung der Macht der Einheit, soweit sie normal kraft eingeborener Triebe zu Stande gekommen sind, hat der schöpferische Gedanke sich zu realisiren fortgefahren. Er hat damit eine reale Weltordnung geschaffen, welche, wenngleich noch nicht frei von dem Menschen, sondern nur durch ihn gesetzt, Ausgangspunkt des sittlichen Prozesses und eine Vorbildung dessen sein soll, was ethisches Produkt werden wird. Die normale Einheit wie die Vielheit der wirksamen Kräfte des Anfangs ist Typus der künftigen sittlichen Gestaltung. Diese Kräfte zu erhalten und zwar in ihrer normalen Zusammengehörigkeit oder Einheit, wird, wie die erste, so eine perennirende sittliche Aufgabe sein. Die hohe Stellung, die wir hiermit der Leiblichkeit, der Natur und ihrer Beherrschung zugewiesen haben, darf aber nicht dahin angesehen werden, daß die Bedeutung des ganzen ethischen Prozesses der Menschheit, also der Weltgeschichte, in der Ueberwindung der Materie und der Beherrschung der Natur aufgehe.

Dies führt b) auf den häufigeren, dem Spiritualismus entgegengesetzten Fehler der Ueberschätzung des Werthes dieser natürlichen Einigung der Kräfte und ihrer Produkte. Das menschliche Leben, auf diese naturwüchsigen Manifestationen im Einzelnen und der Gemeinschaft beschränkt, ist noch sehr mangelhaft. Man schreibt diesen Gütern oft ohne allen sittlichen Prozeß zu, daß ein menschenwürdiges, edles Dasein damit erreichbar oder erreicht sei. So gewiß aber die Produkte dieser Kräfte, wie Besitz und Sicherheit derselben, die Genußmittel u. s. w. Güter sind, so sind sie doch für sich nur endlichen Werthes; der auf sie beschränkte Mensch wäre mit ihnen für sich noch nicht Vernunftwesen. Zwar Tüchtigkeit würde in diesen endlichen Sphären sein können, aber nicht Tugend. Alle diese Gebiete sind ferner für sich noch amphibolischer Natur, sie geben sich als Mittel für die beste Gesinnung hin, aber ebenso auch für die schlechteste, wenn z. B. letzter Zweck nur der Genuß bleibt, der gröbere oder feinere, ein schlechthin werthvoller Zweck aber noch gar nicht über dem Horizont erscheint. Wird nun dieses Alles, das harmonische Spiel der endlichen Kräfte in der Fülle der Produkte der Cultur als des Menschen Bestimmung

angesehen, wie der falsche Humanismus will, so haben wir die hedonische Ethik, und die Verabsolutirung dieser Eudämonie, also der endlichen Werthe, ist völlig das ethische Seitenstück zu der Abgötterei auf der religiösen Seite. Es wäre das in letzter Beziehung doch nur der Egoismus, bei dem man stehen bliebe, und das Normirende einzig die Klugheit, welche die Genüsse, ihre richtige Aufeinanderfolge abwägt oder temperirt und die Thatkraft dazu verwendet, Mittel dafür zu schaffen. Von Pflicht könnte da noch so wenig die Rede sein als von Recht im strengeren Sinne; Pflicht und Recht sänken da zusammen in den Begriff des sittlich nicht Normirten. Alles wäre da erlaubt, was gefällt; das Können, die Macht wäre das Maß und die Grenze des Dürfens, oder vielmehr die Macht verträte die Stelle des Rechts; da hätte also die Willkür das freieste Spiel. Und wenn auch die gute Naturordnung dieser Willkür immer wieder Schranken setzt, deren Verletzung sich mit dem Uebel bestraft durch Reaktion jener guten Natur, so würde die Klugheit solchem Uebel vorzubeugen lehren, aber von Schuld, Strafe und Strafbewußtsein wäre keine Rede.

3. Und nicht blos das Einzelleben der natürlichen Persönlichkeit, soweit es sich ohne eigentlichen ethischen Prozeß bilden kann, ist noch sehr unvollkommen, sondern auch die Gemeinschaften sind es, welche rein naturwüchsig sich bilden durch natürlichen Trieb unter Hinzunahme von Klugheit und Verstand. Die bloße Geschlechts- oder Gattengemeinschaft ist noch nicht eigentliche Ehe; ziehen nur die natürlichen Triebe, physischer oder auch psychischer Art, die Individuen zusammen, so wird die Lust und das Wohlgefallen das Uebergewicht haben und das eigentliche Band bilden: dann aber sind die Gatten für einander Mittel und nicht Selbstzweck, nicht das andere Ich, sondern nur Erweiterungen des eigenen Ich. Aber die Lust ist ein zweideutiges Gemeinschaftsband, denn dasselbe, was jetzt verbindet, kann da auch trennend wirken; wenn anderswo mehr Lust zu hoffen steht, so wird sich dann der von physischer oder psychischer Wahlverwandtschaft Beherrschte dorthin wenden, und das wäre nicht einmal zu tadeln, wenn nur die Macht natürlicher Triebe entscheiden darf, eine gute Ordnung aber nicht als Pflicht oder Gesetz dasteht. Denken wir uns nun, daß bei beiden Gatten nach einer Periode gegenseitiger

Anziehung dieselbe Lust, die sie verband, auch wieder trennend wirkt, so ist auch die Familie zerstört in ihrer Einheit und Zusammengehörigkeit (1. Mose 4, 19. 6, 1—6). Wo die Festigkeit des ehelichen Bandes fehlt, da ist nur von Nachkommenschaft, proles, nicht aber von Familie zu reden, wie denn die Thiere nicht wissen oder bald verlernen, welchen Eltern sie angehören. Wird aber die Familie nicht erreicht, so kommt es nicht einmal zu Stämmen und Stammesordnungen, sondern nur zu chaotischer Vielheit, zu einem Menschenknäuel der Horde, und diese wird sich nicht eher heben, bis das Familienleben, vor Allem die Ehe als heilige Ordnung feststeht. — Auch das Temperament und das Naturell kann für sich noch keine festere Gemeinschaft stiften. Denn auch hier ist möglich, daß der andere nicht als Selbstzweck, sondern nur als Mittel, sei es der Unterhaltung und des Genusses oder für ein Werk gesucht wird. Aber das ist noch nicht Freundschaft zu nennen, sondern nur Kameradschaft, welche vorhält, so lange die Interessen sich nicht kreuzen, sondern parallel gehen. Dasselbe gilt endlich von den Vereinen, welche durch die Verschiedenheit oder Gleichheit der Talente gebildet werden. Die Theilung der Arbeit kann, obwohl sie im Interesse Aller liegt, so geschehen, daß sich Trägheit, Genußsucht, Begehrlichkeit der dienenden und arbeitenden Klassen bemächtigt, oder andererseits, daß die Kräfte der einen für die anderen nur ausgebeutet werden.[1]) Ebenso kann der Verkehr für sich in die Dienste des Egoismus genommen werden, der Uebervortheilung, Habsucht, Unredlichkeit dienen und so sein eigener Feind werden. Denn wo Credit und Vertrauen fehlt, kommt die Verbindung des Verkehrs in Stockung. — Von Recht aber und Staat kann ohne eigentlichen sittlichen Prozeß nicht die Rede sein. Denn selbst der Vertrag setzt schon die gegenseitige Anerkennung der Pflicht voraus, ihn zu halten. Alle diese Mängel, Verderbnisse und Verwirrungen werden unvermeidlich, wenn man für die Gemeinschaften nicht auf sittliche Potenzen rechnen will, und nicht meint, für diese sorgen zu müssen, welche doch im Innersten sind, was die Feder der Uhr, die Seele dem Leibe.

4. Weist schon das Bisherige nach, daß die Einheit der Kräfte der Einzelnen und der Individuen der Gattung, welche schon in der guten

[1]) Z. B. wenn die Arbeit durch das Kapital ausgebeutet wird, so ist das noch ein natürlicher Zustand.

Digitized by Google

Naturordnung wie präformirt ist, nur Vorandeutung der wahren ethischen Einheit sein kann, aber noch nicht diese selbst, ist sie vielmehr nur etwas Gebrechliches, ja Zweideutiges: so erhält das alles noch mehr Gewicht, da bei dem Menschen der Instinkt nicht dieselbe Macht und Bedeutung hat wie bei dem Thier, ihm dagegen die Kraft willkürlichen Wollens beiwohnt. Jene natürliche Macht der guten Einheit ist zwar nicht wirkungslos, sie hat zu ihrem Bundesgenossen auch die Einrichtung der Welt, welche insofern auch den Egoismus zu ihrem Bundesgenossen zu machen weiß, als derselbe dauernd seine Rechnung nur im Bewahren der guten Naturordnung findet. Allein sie zwingt nicht, sie zieht nicht widerstandslos den Menschen in ihre guten Bahnen. Dagegen macht die Sinnlichkeit und Leidenschaft auch unklug, sie wirft sich unordentlich auf eine Seite, welche momentan die größere Lust verheißt, und vergißt die Folgen in Verblendung. Im Menschen wohnt zwar auch die Kraft, von allen Trieben sich zurückzuziehen in sein Ich, das eine unendliche Menge von Möglichkeiten in sich birgt. Aber ohne Gesetz haben wir damit doch nur die Willkür, die im Stande ist, sich dem guten normalen Trieb der Naturordnung zu entziehen, dagegen sich an regellose Triebe rückhaltlos hinzugeben und so Gottes gute Weltordnung zu verderben. Das Thier, obwohl ihm die vernünftige Ausstattung versagt ist, bleibt in seiner guten Naturordnung durch die Macht des Instinktes, der vor dem Schädlichen warnt; denn er ist gleichsam die stellvertretende Vernunft im Thier und zwar so, daß er mit der unmittelbaren Kraft des wirksamen Impulses ausgestattet ist, er ist gleichsam für das Thier das Gewissen des gesammten Organismus gegenüber dem einzelnen zu weit fortstrebenden Triebe, wiewohl selbst das Thier zuweilen auch fehlgreift. Aber im Menschen schweigt jene überwältigende Macht des Instinktes, dagegen hat er Willkür, welche sich nicht zum Bundesgenossen der Einheit der guten Weltordnung gegenüber den sinnlichen Trieben und der Erregbarkeit durch die bunte Außenwelt machen muß. Wie leicht wird es da geschehen, daß durch ihre Neigung, zumal wenn sie sich beredet, durch ihre Befriedigung nicht blos im guten Stand zu bleiben sondern das Lebensgefühl zu steigern, jene sich nicht aufzwingende Einheit auseinandergerissen wird in dem Einzelnen wie in der Gemeinschaft. (1. Mose 3, 1 ff.)

Digitized by Google

Je nachdem die Willkür einem der Triebe die Zügel schießen läßt, wird für den Einzelnen und die Gemeinschaften eine Abnormität und Zerrüttung eintreten, und die Kehrseite übermächtiger Triebe und Begierden nach Seiten der einen Gebiete wird die Asthenie für andere sein. Die Zerrüttung wird das Physische und Psychische umfassen. Der ungeregelte Trieb zum Besitz wird Geiz und Habsucht, der ungeregelte Trieb nach Ehre und Macht wird als Stolz, Ehrgeiz, Herrschsucht verkümmernd auf Andere wirken, die er herabbringt. Die Folge wird bei schwächeren Naturen Neid, knechtisches Wesen und Kriecherei sein, während bei Stärkeren Stolz und Herrschsucht ansteckend wirken, und da entzündet sich Streit und Krieg, der die Gemeinschaft mit Auflösung bedroht. Ebenso verdirbt der ungezügelte Trieb zum Genuß, besonders der ungeregelte Geschlechtstrieb mit dem Subjekt auch die objektiven Güter der Gemeinschaft, Ehe, Familie, Geselligkeit. Mit einem Wort, entsprechend seiner mikrokosmischen Natur hat der Mensch so allseitige Empfänglichkeiten und Triebe, daß er, zumal bei der Schwäche des Instinktes in ihm, sich ohne Fehlgriffe nicht zurechtfinden könnte, sondern um seiner mächtigen Leidenschaften und Kräfte willen bald zum Chaos werden würde, wenn nicht als ordnende, harmonisirende Norm ein höheres Licht einträte. Als blos endliches Wesen ist er kein vollkommenes Ganzes, zu viel und zu wenig, sodaß unmöglich damit seine Schöpfung abgeschlossen sein kann. Mit einer Fülle von Kräften ausgestattet, als Willkür mit List und Klugheit im Bunde, stünde er da als ein räthselhaftes, furchtbares, zum Verderben der Welt und seiner selbst fast dämonisch ausgerüstetes Wesen, wenn nicht noch ein höheres Prinzip für ihn wäre, fähig, sein physisches und geistiges Wesen zu leiten und zu beherrschen, das Gesetz des ethisch Guten, von dem ihm Kunde werden muß, soll er nicht ein bloßes Naturwesen bleiben. Und doch, wäre solches Gesetz des Guten als höhere, ihn beherrschende Macht ihm nur anerschaffen, so wäre er auch so nur eine höhere Art von Naturwesen. Denn da könnte er an seiner ethischen Selbstsetzung doch wieder nicht theilnehmen. Sonach kann es bei der naturwüchsigen, amphibolischen Einheit oder Harmonie für den Menschen nicht bleiben, auch nicht bei der unmittelbaren, natürlichen Bethätigung seiner anerschaffenen Kräfte, sondern diese natürliche Stufe muß über-

schritten werden durch den sittlichen Prozeß. Dieser aber kommt erst dadurch wirklich zu Stande, daß dem Menschen ein Wissen vom sein Sollenden, sittlich Guten wird, ein Wissen aber, das noch nicht necessitirend auf den Willen oder das Sein wirkt.

Zweiter Abschnitt.

Von dem sittlichen Prozeß im Allgemeinen oder von der göttlichen Weltordnung als dem Gesetz der Bewegung der für das Sittliche bestimmten Kräfte.

§ 19.

Auf Grund der im ersten Abschnitt betrachteten leiblichen und geistigen Anlagen identischer und individueller Art kommt der sittliche Prozeß dadurch in Gang, daß das sittliche Gefühl, dieser Anfang des vernünftigen menschlichen Daseins, auseinandertritt in sittlichen Sinn und Trieb, auf höherer Stufe in aktuelles Gewissen und Freiheit. Dieses Auseinandertreten hat den Zweck, daß das objektive Sittengesetz in klar bewußter Weise seine Anforderungen an den freien Willen stelle. Durch den sittlichen Prozeß aber tritt die unmittelbare oder natürliche Einheit der vernünftigen menschlichen Anlage nur deshalb relativ auseinander, um eine höhere Form zu suchen. So zerfällt unser Abschnitt in die Lehre vom Gesetz, vom Gewissen und von der Freiheit.

1. Die Nothwendigkeit eines sittlichen Prozesses, um über die bloße Naturstufe den Menschen zu erheben, leuchtet wohl hinreichend aus dem Obigen ein, ebenso die Nothwendigkeit des Auseinandertretens der anfänglichen Einheit, damit es zu einem Prozeß kommen könne. Drei Faktoren werden aber zusammenwirken müssen, um den sittlichen Prozeß zu constituiren. Der Erste ist das Gesetz. Synonym mit Gesetz wird oft das Wort Pflicht gebraucht, welches Wort aber mehr auf concretes Einzelnes seinen Bezug hat, wie auch schon bestimmter auf die Verpflichtung des Einzelnen hinüberschaut, als der noch in reiner Objektivität sich haltende Begriff des Gesetzes. Die Nothwendigkeit aber, von dem ersten jener drei Faktoren auszugehen, wird aus Folgendem erhellen. Die Anknüpfung der Ethik an die Gottesidee, die

Digitized by Google

für uns nothwendig war, wird dadurch für das System fruchtbar, daß wir für die Zeichnung des sittlichen Prozesses von nichts anderem als dem sittlichen Gesetz ausgehen. Man könnte zwar denken, vom Sittlichen wissen wir nur durch das sittliche Gefühl, das Gewissen und das sittliche Bewußtsein, und so sei das sittliche Gefühl u. s. w. die einzige Quelle der sittlichen Gesetzgebung. Als erster, grundlegender Faktor für sittliche Existenz überhaupt sei also das sittliche Gefühl, Gewissen u. s. w. zu betrachten. Allein das ist nur die phänomenologische Betrachtung des objektiven Sachverhältnisses, daß nämlich ohne das Gesetz weder sittliches Gefühl noch sittlicher Sinn und Wille möglich wäre, vielmehr der Mensch rein in der Endlichkeit beschlossen bliebe. Wenn nicht auf ein objektives sittliches Gesetz, das von subjektivem Gefühl, Sinn und Gewissen, weil in sich selbst wahr und gewiß, unabhängig ist, zurückgegangen würde, so wären diese selber unrichtig gedacht. Das sittliche Gefühl, Gewissen u. s. w. ist nicht schlechthin autonom, nur so könnte es als letzte Quelle des Sittengesetzes gelten, sondern umgekehrt das objektive Gesetz ist Quelle des sittlichen Gefühles, Sinnes und Gewissens, wie auch das Bewußtsein der Unabhängigkeit des Sittlichen von dem Wissen, ja dem Sein des Subjekts zum sittlichen Gefühl, Sinn und Gewissen gehört. Die objektive göttliche Vernunft und Wahrheit ist es, die sich in den menschlichen Geist hineinbildet und ihn erst zur Vernünftigkeit bringt. Erst dadurch ist das Gesetz in seiner Heiligkeit und Objektivität gesichert, daß wir es im Anschluß an die ethische Gottesidee als ersten grundlegenden Faktor des sittlichen Prozesses, behandeln. „Das Gesetz ist der bis auf den tiefsten Grund hinabreichende Fels der Sittenlehre.“ [1]) Daher soll von ihm unsere erste Abtheilung handeln. Aber allerdings muß nicht blos die Objektivität dieses Gesetzes gesichert sein, sondern auch sein Uebergang in den Geist, zunächst die Intelligenz, welche das Sittliche in seiner Wahrheit und absoluten Berechtigung anerkennend, dasselbe dem Willen vergegenwärtigt. Es muß in uns eine eigene Erkenntniß des Guten als solchen oder als der Wahrheit angelegt sein; ohne diese Erkenntniß könnten wir nichts deshalb thun, weil es gut ist, sondern nur aus andern, also nicht sittlichen Gründen. Aber wie die ganze

[1]) Schmid, Christl. Sittenlehre S. 346.

menschliche Entwicklung, so geht auch dieses Innewerden des göttlichen Gesetzes nur allmählich vor sich.

2. Den Anfang bildet das sittliche Gefühl, in welchem sittliches Erkennen und Wollen zunächst noch in ungeschiedener Einheit beschlossen sind. Dasselbe ist (§ 12, 4) Gefühl des absolut Werthvollen, wie es für den Willen ist, und ist darin a) enthalten das Afficirtsein durch die ethische Idee als eine Ehrfurcht und Gehorsam fordernde. Und zwar ist dies Afficirtsein nicht eine blos subjektive Empfindung; das sittliche Gefühl ist Gefühl für etwas Objektives, in sich Heiliges. Wird nun der Gehalt des sittlichen Gefühls für sich fixirt, also das als werthvoll Gefühlte von dem Erkenntnißvermögen für sich ergriffen, so entsteht die sittliche Vorstellung, und das Gefühl wird zum Sinn für das Heilige, sittlich Nothwendige im Gegensatz zu dem Nefas. b) Andererseits liegt aber im sittlichen Gefühl außer dem Innewerden der Abhängigkeit von einem Nothwendigen, einer höheren heiligen Ordnung auch ein keimendes Freiheitsbewußtsein. Denn im sittlichen Gefühl ist ein ideales Gesetz mit innerer Lust daran: ideales Lustgefühl aber ist Gefühl einer wenigstens möglichen Freiheit. Das Gefühl als sittliches ahnt eine gehobene Existenz durch die Geltung der Macht, von der es bewegt ist. Der Anfang der Freiheit ist aber im Trieb, weiterhin Willen enthalten. So zeigt die Analyse des sittlichen Gefühls die Möglichkeit seines Uebergangs in sittlichen Sinn und Trieb.

3. Das Auseinandertreten ist aber auch nothwendig. Das Gefühl ist zunächst nur unmittelbare Bestimmtheit des Menschen, von seinem Willen weder gesetzt noch gebildet. In der sittlichen Welt bildet nun aber der Wille, die Selbstbestimmung, das Centrum, und zwar gilt das auch gegenüber der Receptivität und dem Gefühl; es gibt auch ein bewegt- und bestimmtsein Wollen. Nun muß aber der Wille etwas wollen, und das kann ihm nur durch die Intelligenz werden, die ihm das zu wollende Objekt vorstellt. Also muß, damit es zu einem sittlichen Willensprozeß komme, vor Allem die sittliche Intelligenz, d. h. der sittliche Sinn und weiterhin das Gewissen sich hervorbilden. Damit tritt das Objekt dem Willen gegenüber, wird ihm als Aufgabe vorgehalten. Würde der Wille lediglich vom Gefühl bestimmt, so würde es ihm an klarem Bewußtsein, daher auch an Freiheit fehlen.

Digitized by Google

Darum muß das Erkennen und Wollen auseinander treten; das ist die Bedingung ihrer selbstständigen Ausbildung. Das Nächste ist die Diremption in sittlichen Sinn und Trieb. Aber das sittliche Erkennen als bloßer Sinn und Takt ist noch nicht hinreichend objektiv bestimmt und sicher; nicht minder ist die Willensseite als Trieb noch zu sehr vom Gefühl und der Natur bewegt. Daher muß die selbstständige Ausbildung beider noch weiter fortschreiten bis dahin, daß der sittliche Sinn und Takt zum klaren und festen Gewissen, der sittliche Trieb aber zur Freiheit des Willens wird. Damit ist dann das sittliche Gefühl in die zwei Pole des sittlich Nothwendigen und Freien auseinandergetreten, die aber beide gleichwohl in inniger Beziehung zu einander stehen. Das Gewissen ist ein Wissen von Nothwendigem, aber dem sittlich Nothwendigen, welches für die Freiheit ist, also Anerkennung der Freiheit, ja Anregung zur sittlichen Selbstbestimmung enthält, ohne zu necessitiren. Vielmehr wie das sittlich Nothwendige eine Selbstständigkeit hat dem Freien gegenüber, so hat das Freie Selbstständigkeit gegenüber dem sittlich Nothwendigen, ist als Wahlvermögen schon früher da vor aller höheren Ausbildung der Erkenntniß. Aber wie wir bald sehen, erhält die Freiheit erst durch das Bewußtsein vom sittlich Nothwendigen eine höhere Bedeutung und wird sich selbst gegeben als die Macht einer Entscheidung von unendlichem Gewicht, und es muß nun die Freiheit zu dem sittlich Nothwendigen in eine Beziehung treten, wolle sie oder wolle sie nicht, in eine negative oder positive. Denn auch das Unterlassen einer unbedingt geforderten Entscheidung ist eine Entscheidung. Mit der Entscheidung aber ist der sittliche Prozeß da. Wäre andererseits die Art der Entscheidung nicht der Freiheit überlassen, sondern aufgenöthigt, z. B. durch die necessitirende Macht des Bewußtseins vom Sittlichen, so würde wieder die sittliche Stufe nicht erreicht, es käme nicht zu sittlicher Verantwortlichkeit und Persönlichkeit. Würde z. B. selbst die Liebe zu Gott von Gott gesetzt ohne Möglichkeit des Widerstandes, so hätte solche Liebe noch nicht sittlichen Werth. Zu diesem aktuellen Gegensatz von sittlich Nothwendigem und Freiem, der keineswegs Widerspruch ist, kommt es bei jedem vernünftigen Wesen, wie denn selbst Christus von einer ἐντολή des Vaters, einem sittlichen δεῖ, das ihm gelte, redet, und das Wissen von dieser Aufgabe ist

Wissen des Gewissens. Insofern kann nicht mit dem Büchlein der deutschen Theologie gesagt werden: nur wir Menschen haben Gewissen, Christus und Satan haben keines; das wäre nur richtig, wenn das Gewissen, sei es Wirkung der Sünde wäre, wie das sogenannte böse Gewissen, oder Ursache derselben. Mit jenem Gegensatz zwischen dem Freien und sittlich Nothwendigen ist noch keineswegs auch nur ein Moment des Widerspruchs zwischen beiden gegeben.

4. Andererseits darf aber die Aktualität der vernünftigen Anlage auch nicht deistisch vorgestellt werden als bloße Selbstexplikation der menschlichen Kräfte ohne göttliches Fortwirken. Vielmehr Gottes Causalität ist dabei wirksam; sein schöpferischer Wille realisirt erst vollständig die sittliche Anlage, indem er auch das Bewußtsein der objektiven sittlichen Forderung klar und lebendig hervorruft. Und nicht minder ist auch nach Seiten des Willens die deistische Ansicht auszuschließen. Die Kraft zum guten Wollen kommt von Oben, das Gute kann durch Gott und seine Offenbarung in einer den Willen lockenden und anziehenden, wenngleich nicht zwingenden Weise dem Menschen vor Augen gestellt werden. Dazu kommt der Zusammenhang des Gefühls mit dem Willen. Derselbe dauert ja auch in dem sittlichen Prozeß fort und kann als Seele, als ideale, begeisternde Lust das Denken und Wollen durchziehen; und aus den Akten des Denkens und Wollens ist immer wieder in das Gefühl zurückzukehren. Im Gefühl aber ist das Gemüth in seiner Totalität durch Gott affizirbar oder bestimmbar, und der menschliche Wille kann dabei wohl betheiligt sein, er kann sich von Gott und seinem Geist bestimmen lassen wollen. Daher ist in dem Gefühl der innerste Ort, von wo aus, wenn das Erkennen verfinstert, der Wille ohnmächtig und gebunden ist, dem Menschen noch Hülfe zufließen kann. Die Sehnsucht nach Licht und nach Befreiung von Knechtschaft ist auch da noch möglich, und sie kann antreiben, sich den göttlichen Lebensquellen zuzuwenden, damit durch Kräfte von Oben die menschliche Ohnmacht gehoben werde.

Anmerkung. Nach dem Ausgeführten zerfällt unser Abschnitt in drei Abtheilungen, die Lehre vom göttlichen Gesetz, von dem subjektiven Innewerden des Gesetzes oder dem Gewissen und von der Freiheit.

Digitized by Google

Erste Abtheilung.

Das objektive Sittengesetz als verpflichtendes.

§ 20.

Das Gute, das in Gottes Wesen und Willen ewig realisirt ist, will Gott als Gesetz oder verpflichtende Norm oder als Sollen für die Welt. Das sittliche Weltgesetz ist vom Naturgesetz wesentlich verschieden durch den Charakter der inneren Nothwendigkeit, Unbedingtheit und Allgemeinheit. Es umfaßt als Sollen das Wissen, Wollen und Sein, das Identische und das Individuelle, jedoch nicht, ohne sich selbst zu individualisiren.

Vgl. Schleiermachers Abhandlungen über Naturgesetz und Sittengesetz, sowie über das Erlaubte. Schmid, de notione legis und Sittenlehre 140. 156. 260 bis 280. 345 ff. Merz, System der christl. Sittenlehre nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatz zum Katholicismus. [Martensen, Christl. Ethik. 3. A. I, 441 f. II, 1. S. 25 f. Zeller, Ueber Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze. 1882. Ueber das Kant'sche Moralprincip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprincipien. 1879. (Beide Abhandlungen jetzt im dritten Bande von Vorträgen und Abhandlungen. 1884.) Koestlin, Jahrbücher für deutsche Theologie. Bd. XIII, S. 383 f. XIV, S. 25 f. 464 f. Studien über das Sittengesetz. Vgl. auch: Die Aufgabe der christl. Ethik. Studien und Kritiken. 1879. S. 581 f. Vgl. u. Anm. S. 189.]

1. Das Gewissen ist nicht Begründung des Sittengesetzes, sondern sein Vernehmen, nicht principium essendi, sondern cognoscendi. Gott ist es, der das Sittliche in den menschlichen Geist einpflanzt und zwar nothwendig nur ideell. Gottes schöpferisches Thun (voluntas) kann mit seinem gesetzgebenden (praeceptum) nicht identificirt werden. Es durfte nicht unmittelbar ein fertiges neues Liebesleben gesetzt werden, weil eine von Gott verschiedene Welt sich in Freiheit und Selbstthätigkeit bewegen sollte. Der schöpferische Wille konnte zunächst nur die Möglichkeit des Guten pflanzen, nicht die Wirklichkeit. Gleichwohl kann man nicht sagen, daß es nicht sei. Vielmehr weil es seine Realität in Gott hat, gewinnt es durch Gott ein zunächst ideales Sein für des Menschen Intelligenz oder in ihr, als Gedanke des in der Welt sein Sollenden oder als Gesetz. Da nun Gott wesentlich heilige Liebe ist, so läßt sich auch nach dieser Ableitung sagen, das Gesetz sei nichts anderes, als die heilige Liebe als sein sollende. Matth. 22, 37 ff.

Digitized by Google

Römer 13, 10. Gott, die Liebe will, daß er als Liebe gelte und herrsche. Durch den Rückgang zu Gott ist aber nicht blos der von der Subjektivität unabhängige Charakter der Objektivität des Gesetzes gesichert, sondern ihm auch der Charakter der Nothwendigkeit, Unbedingtheit und Allgemeinheit verliehen, in welchen drei Prädikaten der Unterschied des Sittengesetzes von allem Physischen, besonders aber auch der Gegensatz gegen alle eudämonistische Sittenlehre ausgesprochen ist. Das Sittengesetz ist weder aus göttlicher noch menschlicher Willkür abzuleiten, sondern ist Offenbarung Gottes, aus seinem gesetzgebenden Willen stammend. Es verlangt die Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes, zu welchem der Mensch geschaffen ist. Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig. 2. Mose 19. 3. Mose 11, 44. Matth. 5, 48. Es stammt aus Gottes pneumatischem Wesen. Römer 7, 14. Daher ist es ewig, kann nie von menschlicher Willkür abgeändert werden, indem es Spiegel des göttlichen Wesens ist. So erst ist die Frage danach, was gut ist, nicht mehr blos eine historische, von äußeren Autoritäten abhängige, es hat seine eigene Autorität bei sich und in sich. Das hat im Gegensatz zu dem kirchlichen Positivismus Roms die selbstbewußte evangelische Kirche stets festgehalten. Die F. C.[1]) sagt: lex proprie est doctrina divina, in qua justissima et immutabilis dei voluntas revelatur. Melanchthon aber sagt nicht blos, Gesetz sei der göttliche Wille, sondern auch lex dei est sapientia aeterna et immutata in deo et norma justitiae in voluntate dei, was an Augustins Lehre erinnert, das Gesetz habe seine letzte Wurzel in Gottes sapientia prima, in welcher auch die Prinzipien für alle Künste, Wissenschaften, wie für das Leben liegen, also die Prinzipien der Logik und Mathematik, der Aesthetik und Ethik. Dieses in Gott unbewegliche Gesetz nun transscribitur in sapientes animos.

2. Gehen wir zu den einzelnen Bestimmungen des Sittengesetzes nach seiner formalen Seite über, so kommt als erstes Attribut in Betracht a) die **Nothwendigkeit**. Es gibt allerdings mehrfache Arten von Nothwendigkeit: die physische in der Natur herrschende, zu welcher auch Zwang und Gewalt gehören. Von dieser kann hier die Rede nicht sein, weil das ethische Gebiet die Freiheit für sich beansprucht. Eine zweite Art ist die logische Nothwendigkeit oder die Nothwendigkeit der

[1]) 592, 3. 713, 17.

Digitized by Google

ideellen Consequenz. Auch von dieser ist zu sagen, daß sie hieher nicht gehört, weil sie nur das Denken unwiderstehlich bestimmen will, aber nicht den Willen und das Sein. Das Sittengesetz ist mit Freiheit vereinbar. Seine Nothwendigkeit liegt einmal in seinem Ursprung, d. h. darin, daß es aus Gott, und zwar nicht zufällig, sondern vermöge des göttlichen Wesens hervorgeht. Aber eben daher ist ihm auch Nothwendigkeit nach seinem inneren Wesen zuzuschreiben, während bei allem Physischen, auch wenn Nothwendigkeit in seinen Bewegungen herrscht, doch gefragt werden kann: wozu? Es ist zum Selbstzweck nicht geeignet, sondern nur zum Mittel. Seine Nothwendigkeit ist also nur eine hypothetische, von einem Andern, was Zweck ist, bedingte, und ähnlich ist auch die logische Nothwendigkeit eine hypothetische insofern, als die Consequenz nur feststeht, wenn der Satz, woraus sie abfließt, gegeben ist, dem aber keineswegs eine innere Nothwendigkeit, die des Selbstzwecks, beiwohnen muß. Das Ethische dagegen ist in sich selbst schlechthin werthvoll und gut, bei seinem Gedanken muß die Frage nach dem Warum aufhören; es hat auch teleologische Nothwendigkeit. Gleichwohl ist es Gesetz, nämlich der Freiheit, und auch darin vom Naturgesetz unterschieden. Es ist zum Sittengesetz nothwendig nicht zu necessitiren, nicht zu zwingen, aber andererseits kann kein vernünftiges Wesen sich ihm entziehen; es gilt dem Menschen, wolle er oder wolle er nicht, weil es in sich gut und nothwendig ist. Diejenige Bezogenheit des Gesetzes auf das Subjekt nun, wodurch ihm Verbindlichkeit auferlegt wird, heißt Verpflichtung, während der Inhalt als gebotener Pflicht heißt, mag derselbe nun Verwirklichung erst suchen oder schon in Realisirung stehen; denn auch pflichtmäßige Handlungen heißen bei vielen Ethikern Pflicht, so bei Rothe, Werner, Bruch.

b) Dem Gesetz kommt zweitens der Charakter der Unbedingtheit zu. Es hat für die Vernunftwesen nicht blos hypothetische Bedeutung, sondern, obwohl es auch Untergeordnetes umfaßt, z. B. als Mittel für den Zweck, so hat doch um dieses Zweckes willen auch das Untergeordnete Antheil an der Unbedingtheit. In dieser ist die Wahrheit des kategorischen Imperativs von Kant aufbewahrt. Es gibt ein Absolutes für den Willen, welches schlechthin das Recht hat, Anerkennung zu fordern, und welches nicht kann nicht sein und gelten wollen, wenn

der Mensch vernünftig sein oder bleiben will. Aus der Unbedingtheit folgt die innere Nothwendigkeit des Gesetzes, unbedingt zu verpflichten. Diese obligatorische Kraft verdankt es lediglich seinem eingebornen Rechte, seiner innern Majestät. Die Anerkennung ist kein Verdienst, sondern Schuldigkeit, die Nichtanerkennung aber Schuld. Dieser Charakter der Unbedingtheit tritt besonders ins Licht, wenn wir dem Sittengesetz das Naturgesetz gegenüberstellen. Schleiermacher in seiner berühmten akademischen Abhandlung vom Jahre 1828 hebt mit Scharfsinn die Verwandtschaft beider, aber nicht ebenso ihre Ungleichheit hervor. Auch die Natur, sagt er, hat ein Gesetz, eine innere Kraft und Norm ihres Werdens und ihrer Bildung. Auch die Naturdinge gerathen nicht immer nach dieser Norm, wie wir dasselbe in der Menschenwelt sehen. Gleichwohl bleibe auch in der Natur der ideale Typus, dem sie, wenn auch durch Hemmungen, nachzukommen suche. So sei auch im Menschen ein idealer Typus, eine Norm, die das sittliche Leben regeln will, wenn auch die Wirklichkeit hemmend eingreift. Das Sittengesetz ist für Schleiermacher blos eine Steigerung des Naturgesetzes, nämlich ein Gesetz für begeistete Wesen. Allein gerade dieses macht einen tieferen Unterschied, als Schleiermacher zugestehen will, sowohl dem Inhalt als der Form nach. Als geistiges, d. h. vernünftiges Wesen ist der Mensch geöffnet für unendlich Werthvolles. Die Natur hat nur endliche, nicht unbedingte Werthe, der Werth ihrer Gestaltung hängt in letzter Beziehung von dem ab, für welches sie da oder Mittel ist. Das ist das sittlich Gute, das schlechthin sein soll, daher auch nur das Sittengesetz, was die Form angeht, schlechthin fordert. Die Natur mag auch Hemmungen unterliegen und Häßliches produziren, aber das Unästhetische ist nicht schlechthin verwerflich, wie es das Böse ist. Dazu kommt der weitere Unterschied, daß des Menschen geistiges Wesen doppelseitig ist, Intelligenz und Wille. Der ideale Typus muß bei dem Menschen, bevor er in das Sein übergeht, sich erst durch den Willen vermitteln, und zu dem Ende tritt diese Norm zunächst nur ideell für die Intelligenz auf, Eintritt verlangend in den Willen. In der Natur dagegen tritt die ideale Norm nicht für sich dem Willen gegenüber, sondern geht sofort in Wirklichkeit über, wenn auch unter äußeren Hemmungen. Im Menschen findet dieser Uebergang so wenig unmittelbar statt, daß

Digitized by Google

er durch seinen Willen auch innere Hemmungen entgegenstellen kann. Im Menschen geht eine nur ideelle Existenz des Guten seiner Wirklichkeit voraus, ein Sein in der Intelligenz, das zugleich ein Nochnichtsein in dem Willen ist. Da fällt praeceptum und voluntas nicht zusammen. So gewiß übrigens die Natur ihr eigenes Gesetz hat, verschieden vom Sittengesetz, so zerreißt das doch die Einheit der Welt nicht. Denn beide sind nicht coordinirt, sondern das Sittengesetz ist das höhere, und durch seinen Charakter der Unbedingtheit verpflichtet und berechtigt es, Alles, auch die Natur, als seiend für das Ethische und ihm zu dienen bestimmt, zu behandeln.

c) Das dritte Attribut ist die Allgemeinheit des Sittengesetzes. Das bezieht sich auf den Kreis oder Umfang, den es mit seinem Anspruch umspannt. Das letzte Prädikat könnte beanstandet werden, da Gottes Wille auch die Natur, nicht bloß die sittliche Welt, die allein für die Vernunftwesen sei, umfasse; ja durch das Sittengesetz könnte die Einheit der Welt bedroht scheinen. Aber die natürliche Welt ist nicht als ein abgeschlossenes Ganzes, als ein Reich gewollt, das mit dem Sittlichen nichts zu thun hätte, sondern im Sittengesetz, als einem Gesetz des Geistes, ist schon mit enthalten, daß der Geist das Herrschende sei über die Natur, diese nicht selbstständig, noch weniger über den Geist herrschend; daher gerade das Sittengesetz die Einheit der Welt gewährleistet. So darf wohl gesagt werden: das Sittliche ist das oberste, das All in sich einschließende, sich eingliedernde Weltgesetz, das Gesetz, durch welches Allem, auch der Natur, seine Stelle angewiesen wird. Allerdings wendet sich das Gesetz mit seiner verpflichtenden Kraft unmittelbar und direct nur an die Vernunftwesen. Aber mittelbar umfaßt es auch die Natur. Denn nicht blos ist auch die Beherrschung der Natur Aufgabe des Menschen, sondern sie ist auch unerläßliches Mittel für alle concreten sittlichen Verhältnisse, die ohne sie gar nicht existiren könnten. Insofern kann man sagen, daß das Sittengesetz nichts Anderes ist, als das ideale Bild der Welt selber, wie sie sein, d. h. durch den vom sittlichen Interesse beherrschten Willen werden soll. Von diesem Weltbild wird inhaltlich im dritten Abschnitt zu reden sein; hier bleiben wir noch bei der formalen Seite oder der Verpflichtung. In Anwendung nun auf den Menschen besagt die

Digitized by Google

Allgemeinheit des Sittengesetzes die Allgemeinheit der Verpflichtung durch dasselbe und diese bezieht sich 1. auf alle irdischen Vernunftwesen (Menschen), 2. auf jeden Moment ihres bewußten Daseins, 3. auf alle ihre Kräfte, jedoch so, daß immer die Person, diese Einheit das Verpflichtete ist [1]). Das Gesetz zieht alle Kräfte in seine verpflichtende Kraft hinein, es gilt ihnen unbedingt und duldet keine Schranken innerhalb des vernünftigen Wesens des Menschen. Mit der Vernunft erwacht die ethische Idee im Menschen, Vernünftigkeit ist aber des Menschen habituelle Bestimmung. Sie will nicht blos momentane Existenz in ihm haben, von Zeit zu Zeit herein scheinen in ihn, im Uebrigen aber ihn immer wieder zum Thier werden lassen, dem gleichsam Alles erlaubt ist, was es kann und wohin sein Trieb es führt. Sondern die ethische Idee, einmal aufgegangen im Bewußtsein, enthält an sich die Forderung, daß das ganze bewußte Leben ausnahmslos ihr in Continuität untergeben sei, und gegen diesen Anspruch hat die Schwäche oder Beschränktheit des Menschen so wenig eine berechtigte Geltung, als die Uebermacht der Natur. — Aus dem Ausgeführten folgt, daß das Sittengesetz auch die anderen Grundformen, in denen das Sittliche existirt, auf seine Weise umfaßt, die Tugend und das höchste Gut, aber als Forderung. Es will nicht blos im Wissen sein, sondern auch im Willen wohnen und herrschen, es fordert Existenz auch in der Grundgesinnung und will, daß die sittliche Kraft oder die Tugend nicht latente Kraft bleibe, sondern sich bethätige, und durch gute oder pflichtmäßige Handlungen und Werke das Gute subjektiv-objektive Daseinsform erlange, also ein festes, zuständliches und doch lebendiges Dasein als höchstes Gut erreiche. Das Sittengesetz fordert alle diese drei Daseinsweisen des Guten und ein Fortschreiten von der einen zur andern. Es will der beherrschende Mittelpunkt der Gedanken, Worte, Willensbewegungen, Handlungen und Werke, der Gefühle und des zuständlichen Seins wie des actuellen sein. Es will eine Kontinuität und Allgegenwart im menschlichen Leben haben. — Wenngleich aber das Sittengesetz Alles umfaßt, so ist damit doch nicht eine absolute Uniformität der Welt oder der Thätigkeit des Willens verlangt. Zwar die Liebe muß in allen Funktionen das Herrschende sein,

[1]) Matth. 22, 37 ff. Gal. 6, 2. Röm. 13, 8 f.

Digitized by Google

aber ihre Erscheinungsform hat sich zu richten objektiv nach den Verhältnissen, nach den Kräften der Individuen subjektiv. Dagegen wird Jedes in seiner Weise von der sittlichen Verpflichtung ganz umfaßt. In dieser Hinsicht gliedert das Gesetz sich selber und als vielgegliedertes umspannt es die Welt, zunächst den Menschen, mittelbar auch die Natur mit.

Gegen die gefundenen Bestimmungen erhebt sich nun aber von mehreren Seiten Widerspruch.

§ 21. Die Leugnung der formalen Grundbestimmungen des Sittengesetzes.

Verwerflich ist nicht blos die Leugnung der einen oder andern der gefundenen Grundbestimmungen des Sittengesetzes, sondern auch die Unterscheidung zwischen halber oder unvollkommener und ganzer oder vollkommener Pflicht, sowie die katholische Unterscheidung zwischen einem gebietenden und einem nur rathenden Theil des Sittengesetzes (Consilia Evangelica), sammt der Annahme, daß es auch Handlungen gebe, die sittlich gleichgültig oder bloß erlaubt und nicht pflichtmäßig für das betreffende Individuum seien. Verwerflich ist endlich auch die Lehre, daß die Liebespflichten höher stehen als die Rechtspflichten und daher vorzuziehen seien. Dagegen darf allerdings die Allgemeinheit des Sittengesetzes, die Subsumtion des ganzen Lebens und aller Kräfte unter die sittliche Ordnung nicht so verstanden werden, als ob alle Pflichten, die den Inhalt des Sittengesetzes bilden, von allen Menschen und in jedem ihrer Lebensmomente zugleich Erfüllung unbedingt verlangten, so daß alle zu jeder Zeit Dasselbe zu thun verpflichtet wären, sondern die Allgemeinheit des Sittengesetzes besagt nur, daß von dem in sich gegliederten Gesetz die ganze viel gegliederte Welt umspannt werde, indem jedem Einzelnen mit seiner Individualität zu jeder Zeit in dem sittlichen Organismus der Welt seine besondere Stelle angewiesen ist, welche er unter Rücksicht auf die Verhältnisse mit seinen Kräften so auszufüllen hat, wie für die fortschreitende Verwirklichung des Guten oder des Reiches Gottes am meisten Frucht zu erreichen ist.

1. Die objektive Nothwendigkeit des Sittengesetzes ergiebt sich von selbst aus der Idee des Sittlichguten, wird daher auch nur von dem Eudämonismus, andererseits von dem Skotismus beanstan-

Digitized by Google

det, indem jener das Sittengesetz von subjektiver Willkür, wie dieser von dem supremum liberum arbitrium Gottes abhängig macht.

Weiter verbreitet ist dagegen der Widerspruch gegen die Unbedingtheit und Allgemeinheit des Sittengesetzes. Dem Lehrsatz, daß das Sittlichgute unbedingt verpflichtenden Anspruch und zwar auf das ganze persönliche Leben habe, stellt die katholische Kirche den Satz entgegen: es gebe auch sittlich Gutes, das gleichwohl nicht unbedingt geboten oder allgemein verpflichtend sei. Die Meinung ist nicht, es gebe sittlich Werthvolles, das gleichwohl nicht wie eine Schuldforderung oder Rechtspflicht behandelt werden dürfe; der Staat z. B. kann, ja darf Vieles, was an sich gut ist, nicht mit seiner Gewalt durchsetzen; Liebesthaten muß er dem freien Willen überlassen. Auch das ist nicht die Meinung: es gebe ein Gebiet der Individualität (§ 13—16), welches Andere nie ganz durchschauen, daher sie auch nicht angeben können, wie bis ins Einzelste das Individuum zu handeln habe, um der unbedingten, aber sich individualisirenden Pflicht zu genügen. Ist doch, wie wir wissen, die katholische Kirche der Individualität als solcher wenig günstig. Vielmehr das ist die Meinung: es gebe Gutes, das auch vor Gott und dem erleuchteten Gewissen nicht Pflicht sei, weil es, obwohl gut, ja eine höhere Gattung des Guten, unter die Kategorie der Pflicht als eine zu niedrige nicht falle. Es gehört hieher die Lehre von den s. g. evangelischen Rathschlägen (oder den consilia perfectionis), die freilich in ihren Folgen sehr unevangelisch ausfallen, ja auf ihre Weise zu einem unfreien, peinvollen Werkedienst zurückführen. Neben Solchem, was zur gemeinen Sittlichkeit gehöre, gebe es auch ein ungemeines, höheres Sittliches, das Gott nicht geboten habe, das aber Vollkommenheit verleihe, opera supererogatoria, Ueberpflichtiges. Durch solche opera, fügen Viele hinzu, werde ein thesaurus operum gefüllt, der in der Gewalt der Kirche befindlich auf Andere übertragbare Verdienste enthalte und den Ablaß ermögliche. Nicht das ganze Leben und alle seine Kräfte werden von der unbedingten, aber nach der Individualität sich modificirenden Pflicht umspannt, sondern ein Theil bleibe dem Menschen zu willkürlicher Verfügung vorbehalten. Wenn er nun, wozu er keine Verpflichtung hätte, seine Freiheit, d. h. seine willkürliche Verfügung beschränke oder aufgebe zu Gunsten der Voll-

Digitized by Google

kommenheit, die blos gerathen werden könne, so erwerbe er sich ein Verdienst [1]). — Zu diesem höheren, dem Belieben überlassenen Guten gehören nicht sowohl gewisse gute, von der Kirche empfohlene Werke, wie Fasten, Almosengeben, Kasteiungen — außer sofern sie einen ganz ungemeinen Grad erreichen — als vielmehr besonders die s. g. Ordensgelübde der Armuth, der Keuschheit, des Gehorsams, welche die Entsagung der Güter des Eigenthums, der Ehe und der persönlichen Freiheit enthalten. Allerdings wird bei Denen, welche das Opfer dieser drei Güter über sich nehmen, vorausgesetzt, daß sie im Gebiet der gemeinen Pflichten nicht zurückbleiben. Allein dieses Gebiet wird ungebührlich beschränkt, z. B. die Pflicht treuer Verwaltung des Eigenthums wird verschlungen von der angeblichen Vollkommenheit, die allen Besitz als werthlos für die eigene Sittlichkeit wegwirft.

Zur Begründung dieser Lehre von den Consilia Evangelica werden theils exegetische, theils innere Gründe angeführt. Als Fundament für die ganze Lehre von den evangelischen Rathschlägen wird Luc. 17, 10 angegeben, während für das Gelübde der Armuth und des Cölibats insonderheit Luc. 18, 22, Matth. 19, 11, 12, 21, 1. Cor. 9, 14—17 angeführt werden. — Luc. 17, 10 versteht Möhler so: Christus nenne es unnütz, wenn man nicht mehr thue, als man zu thun schuldig sei. Folglich müsse der Christ mehr, als er schuldig sei, thun können. Aber die Stelle sagt das nicht; vielmehr von Allem, was er irgend thun kann, soll der Mensch sagen: was ich gethan, ist nicht mehr, als ich zu thun schuldig war, ich habe daher kein Verdienst, keinen Rechtsanspruch auf Lohn: im Gegentheil, ich bin ein unnützer Knecht, ich habe Gott keinen Nutzen eingetragen, den er vergelten müßte, wie nach dem Zusammenhang der Stelle der Herr dem Sklaven keinen Dank schuldet. Vielmehr sagt also die Stelle: bei Allem, was wir Gutes gethan, sollen wir sprechen: wir sind unnütze Knechte, wir haben nur gethan, was wir schuldig waren; womit also gefordert ist, auch das s. g.

[1]) Vgl. Bellarmin. de Controversiis fidei chr. Tom 2. Lib. II. c. 9. Möhler, Symbolik. ed. 6. S. 159. 213 f. Werner, System d. chr. Ethik. 1850. I. 368. 408. Martin, de Consiliis quae vocantur perfectionis. 1850. Jul. Müller, L. von der Sünde. I., 64 f. ed. 5. Schmid, Sittenlehre. S. 441. Rothe, A. 1. III. S. 90. Wuttke I., § 81.

Gute der Consilia vielmehr als Schuldigkeit, mithin als Pflicht anzusehen. Ἀχρεῖοι sind wir um so mehr, als wir alle uns als Sünder anzusehen haben, die vielmehr Vergebung zu erbitten statt Lohn zu fordern haben. Wäre die Meinung, bei Erfüllung der gemeinen Pflichten bleibe der Mensch noch ein unnützer Knecht, so müßte er, um nicht unnütz zu sein, die Vollkommenheit erstreben, und auch so würde aus dem Rath vielmehr Pflicht und Gebot. Dazu kommt: die ganze Stelle ist gegen die pharisäische Selbstgerechtigkeit gerichtet; dieser würde aber eine Hinterthür eröffnet, wenn Jesus ermahnen wollte, Ueberpflichtiges, also Verdienstliches, zu vollbringen. Wie bestände damit die allgemeine Nothwendigkeit der Erlösung? Zur Demuth will Christus ermahnen, und durch Demuth zum Glauben V. 5 u. 6. Endlich sagt Jesus nicht, daß irgend Einer Alles gethan habe, sondern setzt nur den Fall, und selbst in diesem spricht er jegliches Verdienst oder Selbstlob ab.

Auch Matth. 19, 21, wo vom Verzicht auf Eigenthum die Rede ist, gesteht Jesus dem Jüngling nicht zu, daß er das ganze Gesetz von Jugend auf erfüllt habe, — verbietet dieses doch selbst das böse Gelüsten. Er sagt nicht, wie Martin will, es fehle ihm, da er das Gesetz erfüllt, zur Vollkommenheit nur noch der Verzicht auf seine Güter. Denn Jesus betrachtet ihn noch nicht als gerecht, gottwohlgefällig, als Mitglied des Reiches Gottes; sondern er betrachtet ihn als noch stehend außerhalb des Reiches Gottes; denn er sagt, nachdem der Jüngling traurig geschieden ist: Wie schwer werden die Reichen in's Reich Gottes kommen! Wie könnte er sonst ihn erst noch auffordern, sich einen Schatz im Himmel anzulegen und ihm nachzufolgen! Vielmehr Jesu Worte wollen dem Jüngling zur Selbsterkenntniß verhelfen, zur Einsicht, wie sehr sein Herz an den irdischen Gütern hänge. War sein Verlangen nach dem Reich Gottes ernst und siegreich, so folgte er Jesu nach, wozu damals auch äußere Trennung von der Heimath gehörte, und konnte vollkommen werden, wie wir Alle durch Christus vollkommen werden können und sollen. Matth. 5, 48. Die Forderung, sich auch der äußeren Güter zu entledigen, war die Probe, ob sein Herz an seinem Reichthum als dem höchsten Gute hänge, und diese Probe zunächst innerlich zu bestehen war für den Jüngling nach seiner Individualität die Bedingung seiner Jüngerschaft. — Wenn Matth. 19,

11, 12 von Solchen die Rede ist, welche um des Himmelreiches willen sich der Ehe enthalten (wie z. B. Paulus seines Berufes halber) und hinzugefügt ist: wer es fassen kann, der fasse es, nicht Alle fassen es, sondern denen es gegeben ist: so ist auf's Deutlichste gesagt, daß es nicht in die Willkür des Menschen gestellt sei, ob er der Ehe sich enthalten wolle, sondern daß das von einer besonderen individuellen Begabung abhänge. Der, dem es „gegeben ist," hat an dieser Gabe, wie an allen Rechten ein Pfund, wofür er verantwortlich ist, wie Derjenige, der nach seiner Individualität für die Ehe bestimmt ist, in seinem Berufe bleibt, wenn er demgemäß lebt. In Allen soll die Gesinnung der Liebe, die sich ganz den Zwecken des Reiches Gottes nach Beruf und Individualität hingiebt, leben. Ob diese selbstlose Hingabe Ehe oder Ehelosigkeit verlange, das hat die Weisheit der Liebe zu entscheiden, welche für die richtige Verwendung der Freiheit die Anweisung zu geben, nämlich die Stellung zu suchen hat, in der sie am fruchtbarsten wirken könne.

Allerdings aber ergiebt sich aus diesen Stellen, daß die Eine allgemeine und unbedingte Grundpflicht der Liebe sich selbst individualisirt. Dieselbe Liebe verwendet die verschiedenen Individualitäten in Weisheit; aber damit ist ihnen nicht ein Gebiet der Willkür und des Beliebens eröffnet, sondern auch die Individualität ist von dem gegliederten Gesetz umspannt, das für die Liebe eine reiche, mannichfaltige, nicht einförmige Erscheinung fordert. Was für den Einzelnen in Rücksicht auf seine Individualität Pflicht sei, das können Andre nicht entscheiden, das ist auch nicht durch eine abstracte Regel festzustellen. In letzter Beziehung bleibt in jeder Handlung etwas in das Gewissen des Individuums gestellt, aber so, daß unter gleichen Verhältnissen Jeder dasselbe zu thun hätte, was Pflicht des Individuums ist. 1. Cor. 7, 17, wo Paulus von der Ehe und Ehelosigkeit redet, stellt er als allgemeine Regel auf: ein Jeder bleibe in seinem Beruf, d. h. in Berücksichtigung auch seiner Individualität, die über den Beruf entscheidet. 1. Cor. 9, 14—17 gehört gar nicht zu unserer Frage. Denn wenn Paulus sagt, es stände ihm frei, von dem Evangelium zu leben, er thue es aber nicht, des Evangeliums wegen, so sagt das nicht: weil er den Christen gegenüber den Anspruch darauf

hätte, daß sie ihn erhalten, aber davon keinen Gebrauch mache, so sei es auch vor Gott in seinen Willen gestellt. Vielmehr vor dem göttlichen Forum glaubt Paulus nicht anders handeln zu dürfen, als er thut. Die schlagendste Widerlegung dieser ganzen Lehre von den evangelischen Rathschlägen liegt aber in Jac. 4, 17; vergl. Luk. 12, 47: Wer da weiß Gutes zu thun und thut es nicht, dem ist es Sünde. Also ist das, was die Consilia Evangelica anrathen, entweder nicht gut, sondern das Gegentheil, dann ist die Unterlassung Pflicht; oder ist es etwas Gutes, dann ist die Unterlassung Sünde und die Vollbringung Pflicht. Positiv aber liegt die Widerlegung darin, daß das Gesetz Gesetz der Liebe ist, welche die ἀνακεφαλαίωσις des Gesetzes ist. Denn hiernach kann es nichts Gutes geben, das über ihr läge oder unter ihr. Sie selbst aber ist die allgemein menschliche Aufgabe unbedingt und allgemein, nicht blos individuelle Pflicht. Da also die Liebe alle Kräfte beansprucht für sich, so bleibt für Consilia Evangelica keine Stelle.

Es werden aber katholischer Seits für die Consilia Evangelica auch innere Gründe aufgeführt. Möhler sagt: die dem Christen einwohnende Liebe ist dem Gesetz unendlich überlegen, da sie immer zartere Beziehungen zu Gott und der Welt zu entdecken weiß und sich selbst nie genügt. Aber hier ist vom Gesetz auch nach seinem Inhalt eine ganz niedrige Vorstellung. Da die Liebe alle Gebote umfaßt, sofern alle in Liebe erfüllt werden sollen, wie soll man es anfangen, um etwas über das Gesetz der Liebe hinaus zu thun? Oder soll die Liebe selbst nicht auch geboten sein? Wie soll man durch Lieben etwas Höheres als die Liebe vollbringen? Aber hier wird recht deutlich, wie verhängnißvoll es für die römisch-katholische Lehre ist, daß sie die reformatorische und neutestamentliche Lehre vom Gesetz und Evangelium nicht erfaßt hat. Die Consilia Evangelica sind ein ethischer Mißgedanke voll von Widersprüchen, die zur Klarheit erst kommen durch die richtige Erkenntniß des Unterschiedes und der Einheit von Gesetz und Evangelium. In der Lehre von den evangelischen Rathschlägen streckt sich die katholische Ethik einerseits dem evangelischen Standpunkt entgegen. Denn es regt sich darin das Gefühl, daß die Allgemeinheit des Sittengesetzes nicht in dem Sinn uniformer Gleichheit für Alle genommen werden darf, sondern daß auch für die Freiheit der Individuen eine Stelle sein

Digitized by Google

muß, daher der Eine seinen Beruf in der Welt soll haben dürfen, ein Anderer aber Mönch bleiben kann. Jedoch darf die Freiheit, welche die Consilia Evangelica belassen, nicht mit der sittlichen Stellung verwechselt werden, die der Individualität zukommt. Denn zwar findet die Individualität eine gewisse Unterkunft in denselben, aber nur so, daß die Rathschläge für die Individualität nicht Pflicht für sie, wie sie nun einmal ist, sein sollen. — Auch das läßt sich nicht verkennen, daß in den Rathschlägen ein Gefühl davon sich kund giebt, daß der gesetzliche Standpunkt überhaupt noch nicht der höchste sittliche sein könne. Aber nun wird ein besonderes Gebiet über dem Gesetz gesucht, welches inhaltlich ganz anderer vornehmerer oder gleichsam himmlischerer Art sein soll, als das gemeine Sittengesetz. Allein der Inhalt des Sittengesetzes bleibt auch unter dem Evangelium in seiner unverrücklichen Heiligkeit, und die gesetzliche Stufe kann nicht dadurch überschritten werden, daß der Inhalt des Gesetzes aufgelöst oder in seiner Geltung durch einen höheren Inhalt geschwächt wird, sondern lediglich dadurch, daß das Subjekt eine andere Stellung zu dem heiligen und unvergänglichen Gesetz einnimmt, als zuvor, nämlich die evangelische. Da steht das Gesetz dem Willen nicht bloß gegenüber, so daß, auch wo dieser die verlangten Werke thut, sie doch nicht aus Liebe, sondern nur aus unreinen Motiven oder höchstens bloß aus Achtung vor dem Gesetz geschehen, sondern die Freiheit des Menschen und das unverrückliche ethisch Nothwendige kommen in der Liebe zur vollkommenen Durchdringung. Durch eine optische Täuschung geschieht es nun, daß das Subjekt statt den Fehler in sich, seiner Stellung zum Gesetz zu suchen, den Fehler im Gesetz auf Seiten des Objektes sucht. Statt dem allumfassenden Gesetz der Liebe, die auch Freiheit ist, sein Recht werden zu lassen, soll ein anderer Inhalt, eine andere, nur rathende Norm eintreten, die der freien Wahl, das ist der Willkür unterstellt sei. Es wird verkannt, daß die wahre christliche Freiheit eine Gebundenheit durch Gottes Geist ist und nicht mit Willkür und Belieben identificirt werden darf. Das Sittengesetz wird als etwas Knechtendes, also der Freiheit Entgegengesetztes angesehen und verkannt, daß es vielmehr Gesetz zum Besten der Freiheit ist, welches eine Daseinsform sucht und in der eigensten freien Lust sie findet, welche im Gesetz

Digitized by Google

des Guten nur die Wahrheit des eigenen Wesens erblickt und liebt. Mit einem Wort, das sittlich Nothwendige und Freie, welches beides allerdings seine Anerkennung fordert, kommt hier nicht zur Einigung und Durchdringung, weil von beiden noch ein unrichtiger Begriff waltet. Das Nothwendige und Freie wird vielmehr an zwei Menschenklassen vertheilt, indem die Freiheit nur für die Jünger der Consilia Evangelica vorbehalten bleibt, die als eine sittlich höhere spirituale Klasse gelten und damit in eine geistliche Ueberhebung über das Gesetz und in die falsche Autonomie der Willkür verfallen, während die andere Klasse über eine knechtische, unfreie Stellung zum Gesetz nicht hinauskommt.

Anmerkung. Dem Gewicht dieser Gründe kann sich auch Werner nicht entziehen, I. 393—407. Er giebt zu, daß auch für die gewöhnlichen Pflichten, selbst die Rechtspflichten die Gesinnung der Liebe zu fordern sei. Er gesteht zu, daß Armuth, Ordensgehorsam und Cölibat, überhaupt äußere Werke ohne Gesinnung der Liebe noch keine Vollkommenheit sei, ja er sagt S. 407, die Consilia Evangelica seien auch als Pflicht anzusehen. Aber damit würden sie aufhören, bloße Consilia zu sein, und die scheinbare Concession erklärt sich so, daß er nur für die schon in diesen Verhältnissen Stehenden und durch ein Gelübde an sie Gebundenen die Consilia Evangelica als Pflicht ansieht.

2. Auch in die protestantische Ethik ist etwas von dieser katholischen Betrachtung eingedrungen. Dahin gehört es, wenn Ammon von Graden der Verpflichtung redet und einen Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten aufstellt, namentlich die Rechtspflichten zu den ersteren rechnet, die anderen nicht. Aehnlich sagt Kant: die Uebertretung der engen oder der Rechtspflicht ziehe Verschuldung nach sich, der weiteren oder der Tugendpflicht nicht, sondern blos sittlichen Unwerth, ihre Erfüllung aber Verdienst. Die von ihm sonst abgewiesene Liebe sucht hier doch wieder eine Stelle, worin die Ahnung liegt, daß es eine höhere sittliche Stufe als die gesetzliche giebt. Allein der Weg hierzu ist bei Kant doch verwerflich. Es ist irrig, die Liebe nicht als Pflicht anzusehen, ihre Unterlassung nicht als Schuld. Wer da weiß, Gutes zu thun und thut es nicht, dem ist es Sünde. Jac. 4, 17. Und Paulus sagt: Seid niemand nichts schuldig außer daß ihr einander liebet. Von Graden der Pflicht kann nicht an sich oder objektiv geredet werden. Denn der Pflicht kommt der Charakter der Unbedingtheit zu (Rothe A. 1 § 834), das Unbedingte aber hat keine Grade.

Digitized by Google

Nur subjektiv kann von Stufen der Verpflichtung die Rede sein, sofern es verschiedene Stufen der Klarheit des sittlichen Bewußtseins, des Sichverpflichtetwissens giebt, z. B. im Eid. Derselbe steigert die ohne ihn vorhandene Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht, wohl aber schärft er das subjektive Bewußtsein der Verpflichtung. So aber verhält es sich mit allen Pflichten, welche absoluten Charakter haben. Daher ist weder die Rechtspflicht vollkommenere Pflicht als die Liebespflicht, noch umgekehrt. Allerdings geht in der Verwirklichung das, was Basis oder nothwendige Vorbedingung ist, dem Bau selber voran. Die Rechtspflicht ist Basis. Aber die Grundlage und das darauf sich erbauende Sittliche ist gleich sehr geboten, ja Beides ist in der rechten Liebesgesinnung, die auch für die Rechtspflichten zu fordern ist, zugleich gewollt und in ihr geeinigt. In dem Vielfachen, das zur Verwirklichung des sittlichen Weltzwecks gehört, ist ein Unterschied von logischer und realer Bedeutung: was Mittel ist, muß zuerst gewollt werden. Aber deshalb ist die Verpflichtung für dasselbe keine größere.

3. Schwieriger und streitiger ist die Frage, ob es neben dem Pflichtmäßigen noch ein Erlaubtes [1]) giebt, über welches die freie Willkür nach Belieben disponiren kann. Auf der einen Seite scheint es höchst bedenklich, der Freiheit als Willkür einen Spielraum zuzugestehen, den sie dann mit verdienstlichen und gleichsam übersittlichen Handlungen auszufüllen versuchen kann. Auf der Annahme eines nicht durch die Pflicht bestimmten und insofern untersittlichen Daseins erbaut sich nur zu natürlich die Annahme von Uebersittlichem. Auf der andern Seite vertreten nicht wenige Ethiker den Begriff des Erlaubten, z. B. Chalybäus. Umfaßt das Sittengesetz Alles und kennt es nur unbedingte Forderung, so kann es nicht Erlaubnißscheine zulassen, um ἀνόμως nach Belieben zu schweifen. Andererseits scheint aber doch nicht gefordert werden zu können, daß jegliche Handlung der Persönlichkeit als Pflicht angesehen werde, z. B. daß ich bei dem Gehen den rechten und nicht den linken Fuß zuerst ansetze, daß ich bei dem Essen

[1]) Schleiermacher, über das Erlaubte, W. II, 418 f. Hartenstein, Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften S. 346 f. Chalybäus, philosophische Ethik, I, § 74. Rothe, A. 1 III S. 24 f. Martensen, christl. Ethik, I, S. 534 f. § 133 f. Köstlin, Jahrbücher f. deutsche Theologie, Bd. XIV, S. 464 f. Wendt, über das sittlich Erlaubte, 1880.

Digitized by Google

nach dieser und nicht nach jener Speise greife. Würde nicht, wenn Alles unter die Pflicht subsumirt würde, das ganze Leben atomistisch zersetzt, und durch stete Reflexion alle Unbefangenheit und aller freie Fluß des sittlichen Lebens verloren? Würde nicht, mit Kant zu reden, die ganze sittliche Welt mit Fußangeln der Pflicht bestreut? Eine Ethik, die Alles, das Kleinste wie das Größeste, unter den Begriff der unbedingten Pflicht zusammenfassen will, scheint rigoros werden und die Skrupulosität, die krankhafte Ausbildung des Gewissens begünstigen zu müssen. Die Lösung dieser scheinbaren Widersprüche wird sich ergeben, wenn wir von dem richtigen Begriff des Erlaubten samt dem s. g. sittlich Gleichgültigen, sowie der sittlichen Handlung ausgehen.

Was das Letztere angeht, so ist zu unterscheiden zwischen einer sittlichen Handlung und einem Momente der Handlung. Jede Handlung als ein relativ Ganzes ist der Pflicht unterworfen, aber nicht für jedes Moment solcher Handlung giebt es eine besondere Pflicht. Es giebt auch Funktionen leiblicher oder psychischer Art, die keine Handlung der Person ausmachen, sondern nur begleitende oder nach Beschaffenheit des Organismus dienende Bewegungen sind. Eine Handlung ist es z. B., wenn ich den Entschluß ausführe, mich durch Wandeln in der freien Natur zu erholen. Dieser Wille nun wirkt von selbst fort in jedem Schritt und nimmt den Organismus, so wie er ist, ohne besondere weitere Reflexion in seinen Dienst. Aehnlich verhält es sich mit dem ganzen Gebiet des Spieles und Genusses. Dasselbe wird zwar auch von der Pflicht umfaßt, aber keineswegs so, daß durch reflectirende und ängstliche Gesetzlichkeit die freie Lust und Bewegung müßte verkümmert werden. Pflicht und Sittengesetz haben zwar bei dem Entschlusse, sich Erholung, Spiel, Genuß zu gönnen, das entscheidende Wort zu reden; ebenso haben sie das Recht, zu fordern, daß nichts Unreines sich dabei einmische. Aber das ist möglich ohne eine gesetzliche ängstliche Selbstüberwachung. Das Subjekt kann, ja soll zur Freiheit nicht von Pflicht und Gesetz, aber in ihnen gelangen, zu einem sittlichen Takt, dem Ausfluß gereifterer Tugendkraft, der statt störender Reflexion durch einen natürlich immanenten sittlichen Blick das objektiv und für das Individuum richtige trifft.

Was nun aber den Begriff erlaubter oder sittlich gleichgültiger

Digitized by Google

Handlungen anlangt, so ist hier gleichfalls vorauszuschicken, daß von sittlichen oder unsittlichen Handlungen die Rede nicht sein kann, bevor das Bewußtsein von Pflicht oder Gesetz erwacht ist. Gewiß kann dem Menschen vor dem Erwachen des sittlichen Bewußtseins das Recht zur Bethätigung seiner Freiheit nicht abgesprochen werden. In diesem Sinne also wird es freilich immer Erlaubtes, weil weder Gebotenes noch Verbotenes geben; aber damit haben wir noch keine erlaubten sittlichen Handlungen: denn das sind vorsittliche Acte, die noch nicht unter sittliche Beurtheilung fallen. Allerdings kommt es auch bei dem erwachten sittlichen Bewußtsein vor, daß das Subjekt verschiedene Möglichkeiten vor sich sieht, von welchen ihm nicht alsbald klar ist, ob sie alle oder ob die eine oder die andere auch sittlich möglich sind, und wenn nun doch gehandelt werden muß, so kann gesagt werden: das Eine ist sittlich möglich wie das Andere, d. h. es ist Alles gleich sehr erlaubt. Aber es ist offenbar, daß auch hier Wesentliches zum Begriff einer sittlichen Handlung fehlt, nämlich das Bewußtsein von der Kraft des Gesetzes, auch diese andere Handlung zu umfassen. [Man weiß in diesem Falle nicht einmal, ob sie durch das Gesetz geboten, verboten oder auch nur gestattet wäre.] Giebt es nun aber nicht sittlich gleichgültige Handlungen? Das wäre nur möglich, wenn das Sittengesetz selber mehrfache gleichwerthige sittliche Möglichkeiten aufstellte, wie denn zu demselben Ziel verschiedene Mittel oder Wege führen können. Allein was in einer Beziehung gleichgültig ist, wird es doch in anderer nicht sein, weil jedes bestimmte Handeln der Person seine eigenthümlichen Beziehungen und Wirkungen nach anderen Seiten hin haben wird. So kann also nur Mangel an klarer Erkenntniß dieser Beziehungen die Ursache sein, wenn man in diesem Falle eine Mehrheit sittlich gleichgültiger Handlungen statuirt. Absolut sittlich gleichgültig kann aber nichts sein, weil das Sittengesetz alles zu umfassen und zu sanktioniren berechtigt ist.

§ 22.

Einheit des Sittengesetzes und Collision der Pflichten.

Wie mannichfaltig auch das Sittengesetz sein mag, nach Seiten der Handlungen und Werke, die es fordert: es kann mit sich selbst nie im Widerspruch stehen, sondern es ist ihm vollkommene Einheit in

Digitized by Google

und mit sich selbst beizulegen, daher es keine objektive Collision der Pflichten geben kann.

Litteratur: Rothe, A. 1. III, § 854. 856. S. 63 ff. v. d. Goltz, Ueber die Ursachen der Collision von Pflichten, in den deutsch-evangel. Blättern, Juni 1879. Frank, System der chr. Sittlichkeit, § 22 S. 393 f. Vgl. die Litteratur § 20.

1. Die Einheit des Sittengesetzes hat einmal den negativen Sinn: Es ist nicht zwieträchtig in sich, kann sich selbst nicht widersprechen. Denn wenn doch das Sittengesetz Nothwendigkeit und Unbedingtheit hat, so kann es ja nicht Entgegensetztes, zugleich unbedingt Verpflichtendes geben, weil sonst das Eine das Andere aufhübe. Aber der intensivere Sinn der Einheit des Sittengesetzes ist das Positive: dasselbe bildet eine solidarische Einheit oder Totalität, nicht blos formell, um derselben Quelle und Autorität willen, sondern auch in sich selbst in all seiner Mannichfaltigkeit, in welcher die eine Aufgabe in eine Vielheit von Handlungen und Werken vertheilt ist; vermöge seiner Einheit ist das Ganze auch in seinen Theilen gegenwärtig und will sich darin, wovon die Folge ist, daß kein Theil der ganzen Aufgabe gewollt werden kann, ohne daß implicite auch das Ganze gewollt wird, sowie daß das Sittengesetz, wenn auch nur in einem Theile verletzt, doch in diesem Theil auch als Ganzes verletzt ist. Das ist die Erkenntniß, die den ganzen Brief Jacobi durchzieht, 2, 10. 4, 12. Da nun das eine Gesetz zugleich Alles umfaßt und beherrscht, auch die Natur mit eingeschlossen, der es ihre Stellung zuweist, wie sollte da ein Widerspruch in demselben eine Stelle haben? Den Satz, daß es nur scheinbar Collision der Pflicht geben kann, weiß natürlich die evangelische Ethik strenger durchzuführen, als die katholische, obwohl auch katholische Ethiker, wie Schreiber und der am meisten evangelische Hirscher[1]), an demselben auch Theil haben möchten. Nicht blos ist in der katholischen Kirche die scotistische Lehre zugelassen, wonach es ein anderes Sittliches für den Menschen geben kann, ein anderes aber für Gottes Thun, sondern auch innerhalb der Menschenwelt sollen durch die Consilia evangelica zweierlei Spezies des Sittlichen begründet werden, neben dem gemeinen Sittlichen das der Vollkommenheit. Wenngleich Neuere, wie Martin, Werner u. A. dieses als Mißverständniß

[1]) a. a. O. 2, 199.

Digitized by Google

bezeichnen möchten, indem sie den Artunterschied auf Gradunterschiede zu reduziren suchen, so reicht das nicht aus. Folgerichtig müßte da das Consilium evangelicum vielmehr zur allgemeinen Pflicht werden, weil es Pflicht sein muß, jeden Defekt, der hinter dem Vollkommenen zurückbleibt, zu überwinden. Sodann aber hat das nur gradweise Verschiedene es an sich, daß die niedere Stufe in der höheren aufbewahrt bleibt, nicht aber durch sie ausgeschlossen wird. Allein wie soll die sittliche Selbstbethätigung auch in der Sphäre des Besitzes, der Freiheit, der Ehe bestehen mit dem rein negativen Verhalten zu diesen Gebieten, das von den Consilia evangelica empfohlen wird? Es wird also dabei bleiben: letztere enthalten eine relative Entwerthung wichtiger sittlicher Gebiete, preisen aber diese Entwerthung als Vollkommenheit. Ein Theil des Sittlichen, nämlich das religiöse Leben kommt hier in Collision mit dem übrigen Sittlichen und will auf seine Kosten leben. Jenes rein negative Verhalten könnte dann nur sittlich heißen, wenn die manichäische Ansicht von den Gütern der Schöpfung Wahrheit wäre, dann aber wäre der Verzicht auf sie wieder allgemeine Pflicht.

2. Aber gegen diese solidarische Einheit des Sittengesetzes oder der Pflicht erheben sich Bedenken, ja Schwierigkeiten, die zum Theil von dem Wesen des Sittlichen selbst, besonders von dem Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen hergenommen sind. Wie ist, fragen Daub und Marheinecke, eine Collision der Pflichten vermeidlich, wenn doch einerseits der Mensch in seiner zeitlichen und räumlichen Beschränktheit in jedem Moment nur ein Einzelnes wollen kann, andererseits aber das Gesetz, dieser ideelle Organismus, alles Gute umfaßt, und zwar alles absolut ewig verbindlich ist, nicht aber erst in der Zeit zur Pflicht wird? Diese Schwierigkeit trifft nicht blos den Einzelnen, sondern auch die Gemeinschaften, z. B. die Kirche, soll intensiv wachsen, aber sie soll es auch extensiv durch Mission. Der Einzelne soll für Andere wirken, er soll aber auch durch Selbstbildung stets intensiv wachsen. Beides, Gebet und Arbeit, ist Pflicht. Wieviel Zeit hat jedes von beiden zu beanspruchen? Womit ist in allen diesen Fällen anzufangen? Jedes Handeln nach Pflicht ist in gewisser Hinsicht Auflösung einer Collision der Pflichten, weil viele Gebiete zugleich Verwirklichung verlangen. Aber wie ist diese Auflösung zu finden? Schleiermacher

Digitized by Google

verschärft die Frage noch durch die Erinnerung, daß das darstellende, reinigende und erweiternde Handeln jedes für sich eine unendliche Aufgabe setze, daher, wenn mit dem Einen die Lösung der Aufgabe begonnen sei, zu den andern gar nicht mehr gelangt werde. Man darf hier nicht die Ausflucht versuchen: von einer Verpflichtung des Menschen könne noch nicht die Rede sein, bevor er das Wissen von dem habe, wozu das Gesetz verpflichte. Dieses Wissen aber sei ein wachsendes, er habe es nicht von Anfang an. Denn es greift doch nicht blos so weit als die jedesmalige Lösung der Aufgabe. Es eilt dem Thun voran und umfaßt frühe die Totalität des Menschen und eine Vielheit von Pflichten, die wirklich nicht alle zugleich in Handlungen übergehen können, obwohl sie doch verbindlich sind. Daub, Marheinecke suchen zu unterscheiden zwischen Verbindlichkeit und Pflicht, jene sei eine ruhende und umfasse auch das erst künftig wirklich Werdensollende, diese aber weise auf das jetzt zu Leistende. Da würde die Einheit des Sittengesetzes zu wenig gewahrt. Eine ruhende Verbindlichkeit wäre für den Augenblick keine, während sie doch schon Lebendigkeit zeigt in dem sittlichen Wissen von ihr, das ein Wissen von Pflicht ist. Auch wäre das eine Veränderlichkeit des Gesetzes, wenn, was zuvor nicht Pflicht, sondern nur verbindlich war, durch die Zeit zur Pflicht würde. Vielmehr: ist das Bewußtsein von der Verbindlichkeit da, so muß sich zeigen lassen, daß die Aufgabe, die sie stellt, auch angefaßt werden kann. Die richtige Lösung hat Schleiermacher gegeben: die Einheit des Sittengesetzes bewährt sich eben darin, daß, indem ich ein Einzelnes will, ich darin das sittliche Gesammtwerk wollen kann, indem ich es so anfasse, wie die Weisheit es vorschreibt. Alles Einzelne ist als Glied des Ganzen zu wollen, und mit diesem Wollen des Ganzen, das implicite im sittlichen Wollen des vorliegenden Einzelnen mitgesetzt ist, beginnt daher auch schon die Verwirklichung dessen, was später als Aufgabe an die Reihe kommt, was aber das Frühere als seine Basis voraussetzt. Die sittliche Weisheit ersieht in dem Sittengesetz auch die in ihm enthaltene sachgemäße, logische Reihenfolge, sodaß ein Streit mehrerer incompatibeler Pflichthandlungen um denselben Moment nicht vorkommen kann. So geht logisch die Gerechtigkeit der positiven Liebeserweisung als negative Voraussetzung voran. Wer Schulden hat, hat zuerst an deren Tilgung

Digitized by Google

zu denken und darf sich nicht der Möglichkeit dazu durch Freigebigkeit entziehen, denn diese würde vielmehr ein Nehmen von Anderen; das Geben würde rechtswidriger Schein. — Auch daran erinnert Schleiermacher noch, daß in allen sittlichen Handlungen alles Dreies, darstellendes, reinigendes und verbreitendes Handeln ist, sodaß, wenn auch das eine überwiegt, doch die innere Einheit und Zusammengehörigkeit gewahrt bleibt.

Nun machen aber diejenigen, welche eine objektive Collision der Pflichten statuiren, geltend, daß durch die Sünde eine objektive Zerrüttung eintrete und die auf Harmonie angelegte Welt aus den Fugen getrieben werde.[1]) Durch die Sünde komme Disharmonie in die Güter, also in die Zwecke des Handelns. So ergeben sich eine Menge von objektiven Pflichtcollisionen, unter welchen besonders namhaft gemacht zu werden verdienen die Pflichten gegen sich selbst, gegen Gott und die Menschen, die Pflicht, für das Reich Gottes zu arbeiten, und die Pflicht, für sich selber zu sorgen, dazu kommen noch die sittlichen Gemeinschaften, indem sowohl jede derselben in Zwietracht mit sich selber als auch mit den anderen durch die Sünde gerathen könne. Frank nimmt nun ohne Bedenken an, daß aus der durch die Sünde gesetzten Zerrüttung sich ein Zustand ergebe, in welchem wirkliche Pflichten einander entgegengesetzt seien und doch um denselben Moment streiten. Die Collisionen, meint er, haben ihren Grund nicht blos in einem subjektiven Mangel an sittlicher Weisheit, sodaß sie bei erweiterter Erkenntniß lösbar werden, sondern es komme nicht selten vor, daß eine Pflichterfüllung eine andere Pflicht (die als wirkliche auch Gottes Willen aussage) verletze. Dem Christen will er zwar (S. 416) die Hoffnung auf die Lösung der Collision der Pflichten zuschreiben, sofern er mit Christo in Gemeinschaft stehe, in welchem die Lösung prinzipiell schlechthin gegeben sei. Aber auf der andern Seite hält er (S. 417. 418) für möglich, daß auch wo der Trieb correct sich gemäß den Beziehungen zum höchsten Gut und zur schlechthinnigen Pflicht entscheidet, er dadurch „zu scheinbarer oder wirklicher" Pflichtverletzung nach einer anderen Seite komme. Ja S. 422, 423 empfiehlt er nicht undeutlich für gewisse Nothfälle bei dem Conflict zwischen der Pflicht der Liebe und der

[1]) Frank, System der chr. Sittlichkeit. 1. Hälfte, 1884. § 22. S. 393. 406—423.

Digitized by Google

Wahrhaftigkeit die Aussage einer Unwahrheit, z. B. einem Jähzornigen, Wahnsinnigen gegenüber, der das Leben eines Anderen bedrohe; und wenn er dessen Versteck sucht, absichtlich ihn auf eine falsche Fährte zu weisen, statt blos schweigend ihm entgegenzutreten, könne nicht als ein Unrecht bezeichnet werden. Anderenfalls wird die Sache verwickelter, wenn früher etwas versäumt ist, auf das das Spätere berechnet war. Der durch frühere Schuld bewirkte Rückstand hat zur Folge, daß sich nun an einen und denselben Zeitmoment mehrere Forderungen richten, denen die Kraft nicht gewachsen ist und von welchen jede insofern die andere ausschließt, als nicht alle zugleich können erfüllt werden, während doch die Erfüllung Aller Pflicht, göttlicher Wille ist. So z. B. in den Gemeinschaften: wenn im Staate Armuth und Unsittlichkeit einen bösen Kreislauf bilden, in welchem jede von beiden immer wieder zur Ursache der anderen wird, da entsteht die Frage: welches Problem ist zuerst anzufassen, Hebung der Armuth oder der Unsittlichkeit? Die Lösung der Collision ist aber hier offenbar möglich: denn vermöge der Theilung der Arbeit können beide Probleme zugleich angefangen werden. Im Einzelleben aber wird anzufangen sein mit der Erkenntniß, und die Herstellung der Tugendkraft zu erstreben sein. Frank muß selber zugeben, daß für Christus es keine objektive Collision der Pflichten gegeben habe. Damit ist zugestanden, daß durch die Sünde in der Welt, in welcher ja auch Christus zu leben und zu wirken hatte, keine solche Zerrüttung eintreten müsse, daß aus ihr ein objektiver Widerspruch von Pflichten, die für denselben Moment verbindlich wären, folgen müsse. Eine Wirkung für den Verlauf des sittlichen Prozesses hat allerdings die sündliche Zerrüttung oder Verwirrung der sittlichen Verhältnisse; aber das Reich der Pflicht selber kommt darum noch nicht in Widerspruch mit sich selbst. Es behauptet sich trotz der Verwirrung in der Wirklichkeit dadurch, daß in ihm die Hinweisung auf die mögliche Heilung und der Weg dazu enthalten ist. Die richtige sittliche Erkenntniß findet die Reihenfolge, in welcher die Erfüllung der scheinbar um denselben Moment sich streitenden Pflichten in die Wirklichkeit eintreten kann.

3. Die Casuistik hat durch die Zertrennung der Einheit des Sittengesetzes in autonome Pflichtgrößen ein reiches Feld für ihren

Digitized by Google

Scharfsinn gefunden. Sie setzte dieselben in Bewegung gegen einander, um entweder eine Entscheidung zu suchen und sich zugleich an einem dialektischen Spiel zu ergötzen, oder um eine sittliche Skepsis zu begründen, die dann besonders durch Beichtväter zur Entscheidung kommen soll. Einerseits steht da: Du sollst nicht tödten, andererseits gilt im Kriege das Gebot zu tödten. Ein Versprechen ist gegeben, etwas zu thun, was Sünde ist: aber wie man nicht darf Sünde thun, so darf man auch nicht das Versprechen brechen. Ja, in diesem Fall scheint es zu Ende mit der Möglichkeit, sittlich richtig durchzukommen. Denn da ist, scheint es, schon Sünde im Nichtthun der Sünde, weil dieses Nichtthun ein Bruch des Versprechens ist; wie Sünde wäre im Halten des Versprechens. Oder umgekehrt, im Sünde thun ist da auch das Gute thun gesetzt, nämlich das Halten des Versprechens. Ebenso sagt die sogenannte Nothlüge: Du sollst aus Liebe bisweilen lügen. Da wird immer eine Pflicht abstract herausgerissen und in ihrer Einzelheit gegen Andere absolut hingestellt, statt als Glied des Ganzen gedacht zu werden, sodaß das Ganze dabei mit gewollt sein muß und nicht sein Gegentheil. Sonst könnte nicht etwas, was recht ist, verboten, etwas, was Sünde ist gegen ein anderes Gebiet, wirklich den Schein eines Pflichtgebots an sich nehmen. Die Auflösung solcher concreten Fälle scheinbarer Collision kann nur ausgehen von der Erkenntniß der gliedlichen Einheit des sittlichen Gesammtwerkes und der inneren Stellung der Glieder zu einander. Die Basis für die Lösung solcher Fälle liegt daher in der Erkenntniß der Verhältnisse der sittlichen Sphären zu einander.

Anmerkung. Andere Fälle angeblicher objektiver Collisionen, die man anführt, müßten, um aufgelöst werden zu können, erst genau bestimmt werden. Die Verfolgung der Apostel und Bekenner war, wie Paulus nach seiner Bekehrung schmerzlich erkannte, eine schwere Sünde. Andererseits können die Verfolger meinen, damit Gott einen Dienst zu thun, also, da Gutes zu thun Pflicht ist, wenn man es weiß und dabei der persönlichen, wenn auch irrigen Ueberzeugung gefolgt werden muß, scheint Sünde im Unterlassen der Sünde, d. h. der Verfolgung gegeben. Diese Collision löst sich durch die Erwägung: was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde. Ein Verfolger der Christen steht aber nicht im Glauben, mag er also die Verfolgung vollziehen oder unterlassen, so steht er in der Sünde, also in Pflichtwidrigkeit, und so ist auch hier eine objektive Collision der Pflichten ausgeschlossen.[1])

[1]) Vgl. hierzu, was der Verfasser unten über das s. g. irrende Gewissen sagt.

Digitized by Google

Dagegen subjektive Collisionen der Pflichten sind freilich nicht in Abrede zu stellen. Es ist sehr wohl möglich, daß jemand aus Mangel an Weisheit oder überhaupt sittlicher Kraft einmal verwirrt still stehe und nicht wisse, welche von mehreren sittlichen Aufgaben er zuerst anzufassen habe. Dahin gehört auch jener berühmte Casus der Schiffsplanke, die zwei Schiffbrüchige ergreifen, während sie nur Einen tragen kann. Welcher von beiden soll weichen? Das ist nicht zu sagen, weil die Data für eine sittliche Entscheidung noch zu unbestimmt und abstract sind. In der Wirklichkeit wird immer ein Unterschied in den Ansprüchen sich herausstellen, weil es nicht zwei ganz gleiche und gleichsituirte Personen giebt; solche wären vielmehr eine und damit hörte die Collision auf. Sind die concreten Data da, so kann die sittliche Kraft als Weisheit den Ausschlag geben, wobei Rothe auf die Verschiedenheit der Individuen aufmerksam macht. Ist die Individualität heroisch, so wird sie ohne Weiteres auf Rettung des Andern gerichtet sein; hat sie mehr den Grundsatz der Vorsicht, so würde Ueberlegung zulässig sein, welcher von Beiden sterben soll. Nur wäre es schlecht, wenn der eine sich deshalb auf der Planke behauptete, weil er sich für besser, oder für das Reich Gottes wichtiger ansähe. Setzt man aber den Fall, die Ansprüche seien ganz gleich und ein Unterschied für beide nicht erkennbar, sodaß keiner sittlich das Recht hätte, dem andern zu weichen oder zu bleiben, so hat man sie in eine Lage gebracht, in der sie beide untergehen oder den Tod erwarten müssen, um nicht nach der einen oder andern Seite unsittlich zu handeln. Durch den Ansatz des Falles sind sie mit mathematischer Nothwendigkeit zum Tode bestimmt, und das ist ein kleineres Unglück, als wenn einer von ihnen sich selbst oder den anderen absichtlich tödtete. Sittlich unproduktiv brauchen sie auch so nicht zu sein. Der Christ in solcher, den Tod erwartenden Lage würde noch seine Gemeinschaft mit Gott im Gebete zu realisiren vermögen. Nach alle diesem bleiben wir dabei: es kann keine objektiv nothwendige Collision der Pflichten herauskommen, die auch für die Weisheit unauflöslich wäre. Auch die Sünde kann das nicht ändern. Denn das hieße: das Böse könne eine solche Macht gewinnen, daß das Gute nur durch Böses, und zwar gebotenes Böses zu verwirklichen wäre. Vielmehr kann das Böse nur bewirken, daß nun auch die Heilung der sittlichen Kräfte mit allem, was sie möglich und wirklich macht, in den Kreis der Pflichten eintritt, ja sie zu suchen die erste Aufgabe sein muß, weil sie die Voraussetzung zur Lösung jeder sittlichen Aufgabe ist. Z. B. bei einem Trunksüchtigen ist das erste Erforderniß nichts anderes als der Stand der Nüchternheit, in ihm ist die Möglichkeit gegeben, daß er zum Bewußtsein über seinen Gesammtzustand und dadurch zur Wirklichkeit der Bekehrung komme. Fehlt es an der sittlichen Kraft, so ist, was dennoch geschieht, zwar nicht gleichgültig, aber wirkliche Betheiligung an dem sittlichen Gesammtwerk ist nicht möglich. Matthäi 7, 17. 18.

Digitized by Google

§ 23. Pflicht und Recht.[1])

Aus dem Begriff des Sittengesetzes, das auch das *objektive Recht Gottes* (מִשְׁפָּט) heißen kann, entsteht zunächst, weil es ein *unbedingtes Sollen* enthält, das allen Vernunftwesen gilt, die Pflicht (§ 19 ff.). Aber aus der *Pflicht*, die sich als *sittlich* und nicht physisch Nothwendiges an die *Freiheit* wendet und sie voraussetzt, ergiebt sich auch für den Menschen ein Recht und ein Gebiet von Rechten. Aus dem unbedingten pflichtmäßigen Sollen ergiebt sich nämlich vor Allem das Urrecht oder Grundrecht des Menschen, die Pflicht zu thun, das Recht, ein moralisches Wesen zu sein. Es giebt keine Gewalt, die das Recht hätte hieran zu hindern. Denn ein dieser allgemeinen Pflicht widerstreitendes Recht hübe auch die eigene Basis des Rechtes auf. Alle wirklichen menschlichen Rechte leiten sich aus dem Gesetz (d. h. dem objektiven Recht) durch Vermittlung der Verpflichtung ab und sind für die Pflicht vorhanden. Sie bilden die *Möglichkeit ihrer Verwirklichung* und haben darin ihre absolute Begründung.

1. *Pflicht und Recht im Allgemeinen, im Verhältniß zum objektiven Gesetz oder Gott.* Das göttliche Recht ist mit dem göttlichen Gesetz identisch, also im Bisherigen schon behandelt. Das göttliche Gesetz kann göttliches Recht heißen, weil es um seiner inneren Güte willen das Recht hat, unbedingt zu fordern, um zur Hervorbringung der ihm entsprechenden Ordnung des menschlichen Lebens zu verpflichten. Aber es kommt nun darauf an, zu erkennen, wie auch *dem Menschen* ein Recht und Rechte zuwachsen, und zwar aus seiner Pflicht und seinen Pflichten. Zwar empirisch ist das erste nicht das Bewußtsein von Pflicht und Gesetz, sondern die Kraft des Willens, sich auf mannichfaltige Weise zu bethätigen; und zur Bethätigung der angeborenen Kraft ist die Creatur befugt oder berechtigt. Aber dieses Recht ist ein vorsittliches und hat mit dem sittlichen, bevor das Bewußtsein eines Gesetzes aufgeht, noch nichts zu thun, steht daher selber noch nicht als nothwendig fest. Es kann auch aus ihm das Sittengesetz nicht abgeleitet werden. Geht man aus von dem Recht und den Rechten, statt

[[1]) Vgl. *Trendelenburg*, Naturrecht, § 45, s. die Litteratur § 33[a].]

von der Pflicht und den Pflichten, so kann es auch nicht wirklich zu einem Rechte kommen, das des Nennens werth ist. Recht, wenn es nicht auf Pflicht basirt, ist identisch mit dem Erlaubten oder sittlich nicht Bestimmten, und nichts ist natürlicher, als daß diese einmal zugelassene Willkür (d. h. falsche Freiheit) ihre Grenzen immer mehr zu erweitern, das Gesetz aber, wenn es nun auftritt, gleichsam wie einen Feind einzuengen sucht. Aber auf diese Weise geht das menschliche Recht selbst und die Gesammtheit der menschlichen Rechte gerade der Sicherheit verlustig. Ist das Recht und seine Behauptung nicht zur Pflicht vertieft, so hat es keine unbedingte Nothwendigkeit, so kann das Subjekt darüber nach Belieben schalten, vaterländische, öffentliche Rechte als Privatsachen behandeln, und wo das allgemein wird, führt das zum Ruin des Ganzen, auch der Rechte der Einzelnen. Aber auch Anderen gegenüber ist da das Recht nicht gesichert. Ist mein Recht nicht in einem objektiven Gesetz, das zur Pflicht wird, begründet, so ist es selbst nicht objektiv, so verpflichtet mein Recht einen Andern nicht, es anzuerkennen, so ist es nur identisch mit meiner Macht. Und da dasselbe auch für den Andern mir gegenüber gilt, so giebt es Collisionen, in welchen der Stärkere siegt. Aber das Recht des Stärkeren ist noch gar kein Recht; das Recht ist Offenbarung einer absoluten Idee, daher etwas Objektives. — Aber auch die Pflicht kann nicht feststehen, wenn sie nicht die Grundlage bilden, die erste Stelle einnehmen darf, sondern nur eine sekundäre, vom Belieben abhängige. Zwar könnte man denken, auch wenn man ausgeht von dem Rechte oder den Rechten des Subjekts und nicht von den Pflichten, so könnte man doch noch zu wirklicher Pflicht und zum gemeinsamen objektiven Recht kommen durch Uebereinkunft und Vertrag, und so könnte die Ehe mit der Familie, die religiöse und die staatliche Gemeinschaft auf Vertrag gebaut werden. Aber ohne Anerkennung der sittlichen Pflicht der Vertragstreue kann kein Vertragsrecht sich erbauen, und so ist doch wieder die Priorität der Pflicht vor dem subjektiven Recht deutlich. Die Pflicht hat keinen so ignoblen Ursprung, daß sie sich erst der Willkür der Subjekte verdankte. Macht sie doch erst den Menschen actuell vernünftig, ist also als die nothwendige Grundlage anzuerkennen, aus ihr aber das feste objektive Recht abzuleiten. Die Person hat ihre

Digitized by Google

persönlichen Rechte als Organ der sittlichen Idee und um deren Willen, nicht aber aus Egoismus zu vertheidigen.

2. Pflicht und Recht im Verhältniß des Menschen zum Menschen. Gott gegenüber ist zuerst eine Pflicht, aber kein Recht vorhanden, das uns Gotte coordinirte. Aus dem Grundverhältniß der Verpflichtung gegen Gott leitet sich erst auch das erste Recht des Menschen ab, die Pflicht zu erfüllen. Dagegen die Menschen sind einander coordinirt, und im Verhältniß vom Menschen zum Menschen ist die Kehrseite meiner Pflicht gegen den Andern das Recht des letzteren, und die Kehrseite meines Rechtes ist die Pflicht des Anderen, dasselbe anzuerkennen. Wäre diese Pflicht des Andern nicht, so wäre mein Recht nicht wirklich vorhanden. Daß mein Recht Pflicht des Anderen, das Recht des Anderen meine Pflicht ist, macht Recht und Pflicht zu Correlaten. So stehen also beide da als sich gegenseitig bedingend, fällt das Eine, so fällt auch das Andere. Correlate können sie aber nur sein, wenn sie beide zugleich aus einem objektiven, über ihnen stehenden Gesetz entspringen, das die wahren Interessen aller gleichliebend und gerecht in sich hegt und alle sowohl gleichmäßig verpflichtet, als mit Rechten ausstattet. Daher müssen wir zur Begründung des menschlichen Rechtszustandes, d. h. des Verhältnisses von gegenseitigen Rechten und Pflichten auf ein vom Subjekt unabhängiges objektives Recht zurückgehen, das in seinen letzten Wurzeln in Gott selbst begründet, ja Gott selbst ist. Dieses Gesetz ist an ihm selbst das objektive Urrecht, d. h. die Rechtsordnung Gottes, und dieses wird für die Welt zum Gesetz, zur Pflicht. Dem Urrecht Gottes oder seiner Gerechtigkeit steht die Macht als Arm der Gerechtigkeit zur Seite, wodurch er gegen Verletzungen seines unbedingten Gesetzes dessen Ehre behauptet, die zugleich seine Ehre ist. Die Pflicht also ist für den Menschen das Erste: Gott hat das unbedingte Recht zu verpflichten, die Geltung seines Willens zu fordern. Nicht nur aus Liebe, sondern auch für die heilige Liebe hat Gott die Welt geschaffen, daher ist die Welt zum sittlich Guten verpflichtet und damit ist schon auch der Grundstein eines Rechtes des Menschen, eines objektiven und unbedingten, gelegt, das nicht vom Vertrag oder Gewohnheit oder positiven gesetzgeberischen Stipulationen abhängt, sondern eben so unerschütterlich dasteht, wie eine Pflicht. Das Urrecht des

Digitized by Google

Menschen nämlich, das wahre Grundrecht, das aus seiner Pflicht folgt, ist das Recht, ein moralisches Wesen zu sein: das ist ein großes Gut, die moralische Ehre, unvergleichlich höher, als die im ersten Abschnitt betrachtete Ehre, die noch physischen Charakter trug.[1]) Es liegt aber darin ein Doppeltes, ein rein Negatives und ein Positives. Es darf kein menschliches Wesen behandelt werden, als wäre es nicht für das schlechthin Werthvolle bestimmt und dieses für dasselbe. Positiv aber liegt darin das Recht der Selbstbehauptung dieser moralischen Ehre oder Bestimmung, das Recht, sich zu bethätigen, aber auch von Anderen zu empfangen, was dafür — für die Ermöglichung der wirklichen sittlichen Persönlichkeit — die Voraussetzung ist. Damit haben wir ein festes Fundament des Rechtes für den Einzelnen. Es steht gar nicht im Belieben des Subjektes, von dem Rechte, ein moralisches Wesen zu sein, und von der Möglichkeit der Verwirklichung der sittlichen Bestimmung zu lassen. Die Verfügung über dieses Recht steht ihm nicht zu, weil dieses Recht auch Recht des Gesetzes an ihn oder seine Pflicht ist, und in diesem Bewußtsein ist dieses Recht zu behaupten.

Anmerkung. Geht die Idee des objektiven göttlichen Rechtes im Bewußtsein auf, woraus dann für das Subjekt die Pflicht folgt, die ihrerseits wieder das gegenseitige Recht der Personen begründet, so ist der Staat im Anzuge und alles § 17 Gewonnene, alle die natürlichen Güter der Einzelperson und alle naturwüchsigen Gemeinschaften erreichen nun, unter den Gesichtspunkt des objektiven Rechtes und Gesetzes gestellt, eine höhere Stellung. Jedoch zu dieser höheren Daseinform kommt es nur durch den sittlichen Prozeß selbst und dessen Inhalt, daher hiervon erst im 3. Abschnitt wird zu reden sein. Nach der Lehre von dem objektiven Gesetz (§ 20 ff.) kommen wir nun an die

Zweite Abtheilung.

Die Lehre vom Gewissen.

§ 24.

Das Gewissen, der eine Pol der sittlichen Anlage § 19, ist nach seinem Ursprunge Gottes Stimme, aber so, daß es zugleich eigenes Wissen, Stimme des angeborenen Vernunftwesens wird. In formeller Beziehung nimmt es für alles sittlich Gute unbedingt verpflichtende

[1]) S. o. S. 175. Vgl. hierzu überhaupt § 18.

Kraft in Anspruch. Nach seinem Inhalt bezieht es sich auf das Wissen vom Unterschied zwischen Gutem und Bösem im Allgemeinen, aber je nach dem Maße seiner Entwicklung auch speciell darauf, welche Handlungen gut oder böse seien. Als gesetzgebendes heißt es vorangehendes, als antreibendes und als Zeuge der That begleitendes, endlich als beurtheilendes oder richtendes heißt es nachfolgendes Gewissen. Aber in all seinen zeitlichen Erscheinungsformen ist es, obwohl das ethisch Nothwendige vertretend, Zeugniß für die Freiheit, an die es sich wendet, die es als Vermögen voraussetzt und der es zur Verwirklichung dient.

Litteratur. Stäudlin, Geschichte der Lehre vom Gewissen. 1824. Crusius, Lehrbuch der chr. Sittenlehre, behandelt besonders den Gewissenstrieb. De Wette, Vorlesungen über Sittenlehre. 1823. I. 2. S. 315 ff. Christliche Sittenlehre I, S. 90. Daub, Moral I. S. 75, 377. Rothe, I. 262, § 147; Ausg. 2 § 177 Anm. 3. Passavant, Das Gewissen. A. 2. 1857. Schenkel, Art. Gewissen, in Herzog's Real-Encyklopädie und seine Dogmatik aus dem Standpunkte des Gewissens. 1856. I. 135 ff. Güder, Erörterung über die Lehre vom Gewissen, nach der Schrift, Studien und Kritiken. 1857. 2. Schlottmann, Ueber den Begriff des Gewissens. Deutsche Zeitschrift 1857 Nr. 15 ff. Heman, Aphorismen über das Gewissen. Jahrbücher für deutsche Th. XI. 483 ff. Köstlin, a. a. O. S. o. S. 181. R. Hoffmann, Die Lehre vom Gewissen. 1866. Delitzsch, System der biblischen Psychologie, § 4. Beck, Umriß der biblischen Seelenlehre. 71 f. Gaß, Die Lehre vom Gewissen. 1869, mit einem Anhang über die Synderesis. Ritschl, Ueber das Gewissen. 1876. Martin Kähler, Die schriftgemäße Lehre vom Gewissen in ihrer Bedeutung für christliches Leben und Lehren. 1864, und das größere Werk desselben: Das Gewissen. Abth. I. 1878. (Eingehende sprachliche Untersuchungen.) Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch, Art. *σύνοιδα*. J. J. Hoppe, Das Gewissen. 1875. (Psychologische Untersuchung.) [Ulrici, Gott und der Mensch. 2. A. II, S. 366 f. Sommer, Gewissen und moderne Cultur. 1884.]

1. Der ethische Locus vom Gewissen gehört zu den wichtigsten der ganzen Ethik, ja der ganzen, besonders evangelischen Theologie. Der evangelische Standpunkt in Bezug auf die Aneignung des Christenthums hat seine Eigenthümlichkeit darin, daß er, statt blos subjektiven Meinungen oder dem Strome herrschender menschlicher Autoritäten zu folgen, die Legitimation der christlichen Wahrheit an dem Gewissen selber fordert wie verheißt und deshalb im Stande ist, die persönliche Glaubensgewißheit als erreichbares Ziel aufzustellen. Ja noch genauer hängt das Gewissen mit dem Mittelpunkt evangelischer Heilslehre

zusammen. Die Predigt von der Rechtfertigung aus Gnaden oder der freien Sündenvergebung wendet sich an die wachen, erweckten Gewissen, denn nur diese sind wahrhaft fähig, durch Bußfertigkeit zum Glauben zu kommen, der die objektiv und zuvorkommend dargebotene Gnade in ihrem wahren Werth zu schätzen und sich anzueignen vermag; und das Gewissen, wie es als böses, anklagendes bei richtiger Leitung zum Suchen des göttlichen Versöhners treibt, wird, wo die Versöhnung in gewissenhafter Buße und Gläubigkeit aufgenommen ist, zur Stätte des Friedens Gottes, ja, das gute Gewissen wird nun zur Seele der Heiligung. Darum sind die Schriften der Reformatoren, Luther's besonders und Calvin's, so voll von Stellen über das Gewissen nach seinen verschiedenen Funktionen, ohne daß sie freilich schon eine ausgebildete Lehre vom Gewissen gegeben hätten. Diese haben wir freilich auch bis jetzt noch nicht; die Theologie nach der Reformation behandelte das Gewissen wie das Mittelalter einseitig verstandesmäßig als Syllogismus practicus. Auch solche, die ihm eine Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit zugestehen und es nicht auf Empirie oder Reflexion reduziren wollen, streiten sich noch darüber, ob es auf Seiten des Wissens oder des Willens oder des Gefühls liege; ferner ob es nur auf vergangene Acte Beziehung habe, also nur die Funktion der Beurtheilung oder des Richtens oder auch die der Gesetzgebung habe, zu schweigen von dem verschiedenen Verhältniß, in das es zur Religion gesetzt wird. Bei dieser Lage findet Rothe das Problem so schwierig, daß er eine Lehre vom Gewissen fallen lassen will.

2. Biblische Lehre vom Gewissen. Im A. Testament kommt der Name Gewissen noch nicht vor, aber seine Funktionen werden vielfach erwähnt, so bei Adam nach der That, bei Cain vor und nachher, bei den Brüdern Josephs, da sie in Aengsten vor ihm sind. Vergl. ferner Ps. 6, 2. 32, 1—5. 38, 2—11. 51, 19. 1. Sam. 24, 11. 2. Sam. 24, 10. Hiob 27, 6. Ein besonderes Wort für das Gewissen findet sich allerdings im A. Testament noch nicht; doch wird nicht blos im A., sondern auch im N. Testament das Herz als Focus des geistlichen Lebens betrachtet und ihm werden dann auch die Funktionen des Gewissens zugeschrieben. Es ist die Rede von einem Schlagen des Herzens (הִכָּה) 2. Sam. 24, 10, von einem zerschlagenen

Herzen, d. h. einem verdammenden Gewissen. Vergl. 1. Joh. 3, 19 *καρδία καταγινώσκουσα*. *Συνείδησις* kommt, nachdem es in der hellenischen Philosophie, besonders durch die Stoa üblich geworden war, im Buch der Weisheit 17, 11, ebenso im N. Testament bei Paulus und Petrus häufig vor. Allerdings die vier Evangelien haben keine Stelle, in welcher Christus sich des Wortes *συνείδησις* bediente. Aber es darf nicht zuviel Gewicht darauf gelegt, noch daraus mit Kähler geschlossen werden, daß Christus die Thatsache des Gewissens nicht anerkenne. Es ist irrig, zu meinen, Christus fordere einfach Glauben an seine Autorität und setze nicht ein eigenes Wissen im Menschen voraus, an das er anknüpfe.[1]) Stellen, wie Johannes 1, 4. 5, 38. 8, 32, müßten da ignorirt, andere, wie Matth. 6, 22 ff., Lucas 11, 34. von dem inneren Auge des Menschen gewaltsam gedeutet werden. Ebenso meint er, im A. Testament gehe das ganze sittliche Bewußtsein in dem Wissen von dem offenbarten Gesetz oder der Autorität der göttlichen Gesetzgebung auf. Aber obwohl die Positivität und äußere Autorität im A. Testament mehr Bedeutung hat wie im N. Testament, so ist damit doch nicht einmal der Standpunkt des A. Testaments erschöpft. Z. B. das Deuteronomium redet davon, daß das Gesetz nicht blos dem Munde, sondern auch dem Herzen nahe sei, wie auch die Psalmen voll von inniger Lust und Freude an dem Gesetz sind.[2]) Das offenbarte Gesetz ist auch nicht bloße Autorität geblieben, sondern hat auch auf Grund der angebornen Natur eine wachsende eigene Erkenntniß des Sittlichen angeregt. Eingehender redet Paulus Römer 2, 14 ff. von dem Gewissen, allerdings wie auch sonst das N. Testament überwiegend von dem urtheilenden oder richtenden Gewissen, also von dem Verhältnisse des Subjekts zur sittlichen Norm, woher immer diese stamme. So wird vom Zeugniß des Gewissens, daß man die Wahrheit sage, geredet, Römer 9, 1. 2. Corinther 1, 12. Als richtendes ist es entweder ein reines, gutes 1. Petri 3, 16 u. 21. 2. Timoth. 1, 3. 1. Timoth. 3, 9. Hebr. 13, 18. Ap.-G. 23, 1. 24, 16,

[1]) Kähler's Buch vom Gewissen. 1878. S. 218 ff.

[2]) Eine Entdeckung und Entwicklung des Gewissens, meint Kähler, finde sich nur im Heidenthum, im Judenthum erst seit seiner Berührung mit dem Heidenthum.

Digitized by

oder ist es ein böses Gewissen Hebr. 10, 22; da heißt es ein beflecktes oder geschlagenes 1. Corinther 8, 7 u. 12, oder Brandmale tragendes zur Bezeichnung des Bewußtseins von der peinigenden Schuld 1. Tim. 4, 2. Hebr. 9, 9. Jedoch wird es nicht auf die Funktion des Richtens oder Urtheils beschränkt, sondern auch eine gesetzgeberische Funktion wird ihm beigelegt, wenn Paulus von dem Gesetz redet, das in die Herzen geschrieben sei, sowie davon, daß die Heiden sich selber ein Gesetz sind. Das Gewissen wird theils als Innewerden der Stimme Gottes gedacht, nicht blos als eigenes Bewußtsein und Urtheil, so schon 1. Mose 4, 6 f.; ferner 1. Petri 2, 19, mag da *συνείδησις θεοῦ* ein Wissen von Gott als gebietendem, verpflichtendem bezeichnen, oder genitivus autoris sein; ähnlich ist Joh. 5, 38, vergl. 1, 4, unter *λόγος θεοῦ* im Menschen das Gewissen zu verstehen, ebenso deutet Röm. 2, 14 f. „das in's Herz geschriebene Gesetz" auf eine höhere Autorität und auf den göttlichen Ursprung des Gewissens hin, das auf göttliches Gericht hinweist; zugleich wird das Gewissen als ein eigenes Wissen, ja als eine Art Selbstgesetzgebung behandelt (Autonomie). Schon die Natur zieht den Menschen zum objektiv Vernünftigen, das auch Inhalt des Gesetzes ist, wofür der *νοῦς* in Anspruch genommen wird. Und der *νόμος τοῦ νοὸς* wird mit dem *νόμος θεοῦ* identificirt. Röm. 7, 23 u. 25. Ferner wird aber auch in Bezug auf das Gewissen dem Einfluß der Geschichte und Bildung sein Recht gegeben. Schon im Allgemeinen ist ein Wachsen an sittlicher Erkenntniß, Weisheit gefordert Hebr. 5, 14. Röm. 12, 2, sodaß der *νοῦς* als *διάνοια* (der die Dinge durchleuchtende Verstand) seine Stelle hat. Ebenso hat die Geschichte der Offenbarung die Tendenz und Wirkung, das Gesetz immer vollständiger und doch im Einklang mit dem eigenen Erkennen zu enthüllen. An diese *διάνοιαι, διαλογισμοὶ* kann sich dann allerdings auch Irrthümliches anschließen. Endlich ist im N. Testament auch anerkannt, daß die Individualität in das Gewissen sich hineinzieht 1. Cor. 10, 29.

§ 24 a. Fortsetzung. Thetische Lehre vom Gewissen.

Das Gewissen ist nicht zu identificiren mit der religiösen Anlage noch mit dem sittlichen Bewußtsein überhaupt, sondern es ist zwar ein Wissen vom sittlich Guten und nicht zunächst ein Trieb oder ein bloßes

Digitized by Google

Gefühl. Aber es ist sittliches Bewußtsein mit dem Charakter der Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit, verbunden mit einer nicht blos subjektiven, sondern subjektiv-objektiven Gewißheit.

1. Mit der religiösen Anlage vermischt das Gewissen Schenkel. Es ist aber schon früher (§ 12, 1. 2.) der Unterschied zwischen dem Religiösen, in welchem die Abhängigkeit und Empfänglichkeit das Charakteristische ist, und zwischen dem Sittlichen besprochen, in welchem das Gegentheil der Fall ist. Häufig wird das Gewissen als sittlicher Trieb angesehen, also auf die Seite des Willens gestellt. Nach Reinhard[1]) ist das Gewissen die Neigung, sich bei den Handlungen durch den Gedanken an die Gottheit leiten zu lassen. Crusius nennt es den Instinctus religiosus. Nach Rothe[2]) ist es Trieb gewordene, mithin sinnlich empfindbare Thätigkeit Gottes im Menschen, daher mit somatischen Empfindungen verbunden. Aus dem Trieb folge dann ein Erkennen; ähnlich Kähler.[3]) Allein da der Trieb die erste Form der Willensfunktion ist, so hieße das: daß etwas sittlich gut sei, werde daraus erkennbar, daß das Subjekt es will. Da wäre die Objektivität des Sittengesetzes nicht gesichert, denn im Menschen sind nicht blos sittliche Triebe. Damit ferner der Trieb ein geistiger, ja sittlicher heißen könne, muß er einen Gegenstand haben und das Sittliche muß irgendwie, wenn auch verworren, als Objekt dem Triebe geistig präsent sein. Das aber ist nur möglich durch die Intelligenz in irgend einer ihrer möglichen Formen. Andere, wie de Wette[4]), verlegen das Gewissen in das Gefühl, in welchem ja allerdings die Lebendigkeit und Unmittelbarkeit, sowie das persönliche Interesse seine Stelle hat. Nur wäre sofort der Vorbehalt zu machen, daß das sittliche Gefühl nicht als bloße Selbstempfindung des empirischen Subjekts dürfe genommen werden. Vielmehr ist es Gefühl des Werthes, der idealen Schönheit und Heiligkeit des Sittlichen zugleich mit dem Innewerden seiner Beziehung auf das Ich, seiner Geltung für das empirische Ich: und so ist darin schon der Keim eines objektiven sittlichen Erkennens. Im Gefühl als

[1]) Christl. Moral. 5. A. I, 262.

[2]) I, 265 f., A. 1. In der neuen Ausgabe scheut er das Wort als vieldeutig.

[3]) S. 26.

[4]) Christliche Sittenlehre I, 90.

Digitized by Google

solchem ist aber noch nicht Klarheit, Festigkeit, Bestimmtheit, und so muß die Funktion des Erkennens für sich hervortreten. Dazu kommt: im Gefühl ist nicht minder ein Keim des Willens als des Erkennens, daher wir schon früher sahen, daß das sittliche Gefühl sich dirimiren muß, einerseits in sittlichen Sinn nach Seiten der Intelligenz, andererseits nach Seiten des Willens in den Trieb. Das Gewissen nun liegt, ist die Diremtion da, auf Seiten der Intelligenz, die zunächst als sittlicher Sinn auftritt. Dieser ist zwar nicht aktualisirtes Gewissen, aber da er nicht mehr so unmittelbar mit dem Gefühl verflochten, sondern auf ein Objekt idealer, in sich guter Art gerichtet ist, so ist in ihm schon ein wirklicher Anfang des Gewissens.

Dieses ist aber auch nicht mit dem sittlichen Bewußtsein überhaupt zu identificiren. Nicht jede Form des Bewußtseins von Sittlichem oder Denkens an Sittliches verdient den Namen Gewissen. Schon die Sprache setzt es in Verbindung mit Gewißheit, die etwas anderes ist, als bloßes Meinen oder Nachbeten fremder sittlicher Vorstellungen. Wo wirkliche, nicht blos eingebildete Gewißheit ist, da ist die Gewißheit des Gewissens Gewißheit von etwas Objektivem, von einer vom Subjekt unabhängigen Wahrheit, also subjektiv-objektiv durch Contact mit dem Gegenstande geworden. Durch diesen Contact wird dem Geist unmittelbar ein Bewußtsein von der Evidenz und Wahrheit des Sittlichen eingepflanzt und mitgetheilt. Mit Beziehung hierauf hat Luther mit seinem feinen Sprachgefühl auch von dem Glauben und der Glaubensgewißheit als dem christlichen Gewissen geredet, um die unmittelbare Sicherheit nicht blos subjektiver, sondern subjektiv-objektiver Art auszudrücken, wie denn Gewissen auf Wissen hinweist. Die Vorschlags-Sylbe Ge-, welche bei Substantiven ein Zusammensein ausdrückt (z. B. Berg, Gebirge, Wasser, Gewässer), muß nicht besagen, wie Leo will, daß das sittliche Urtheil der Gemeinschaft das Gewissen des Einzelnen sei, wodurch das einzelne Wissen und seine Gewißheit in eine bloße Abhängigkeit von der Autorität verwandelt würde, sondern scheint die Erfahrung zu bezeichnen, die der Mensch nach einer vielleicht heimlichen That macht, daß er bei sich einen Mitwissenden hat, dem er nicht entrinnt, der sich, ihn anklagend, feindlich entgegenstellt, einen Zeugen, welcher nicht der empirische Thäter, wie er,

Digitized by Google

ist, sondern theils als Kläger wider ihn auftritt, theils als Richter über ihm schwebt und ihn verurtheilt. Es kann nicht zufällig sein, daß eine Menge von Sprachen bei ihrer Bezeichnung des Gewissens solch ein Zusammen oder Mitwissen ausdrücken. So συνείδησις, conscientia, conscience (im Französischen und Englischen), Samwittighed im Dänischen. Die Wahrnehmung eines solchen Mitwissens kommt am meisten vor, und das Gewissen zeigt seine Energie besonders bei jenem geheimnißvollen Akt des inneren Gerichtes, wo wie mit Blitzesschnelle und Helligkeit sich nach einer sündigen That der sittliche Unwerth unwillkürlich enthüllt und wie in einem Nu der Akt der Anklage gegen ein schuldbeladenes Du und das Schuldgefühl dieses Du als unseres Ich mit der Empfindung eines Gerichtes sich vollzieht. Wenn aber gleich diese wunderbare Funktion dem Gewissen in vielen Sprachen seinen Namen gegeben hat, und wenngleich das Gewissen sich besonders nach der That geltend macht, so darf darum doch nicht gesagt werden: die Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit des Gewissens, durch die es von dem sittlichen Bewußtsein überhaupt sich unterscheidet, beziehe sich nur auf eine vorangegangene That der Person und deren Werth, d. h. das Gewissen sei nur ein nachfolgendes. Dasselbe könnte die Funktion des unbestechlichen Zeugen, Verklägers und Richters nicht haben, wenn ihm nicht ein Bewußtsein um den Unterschied von gut und böse beiwohnte, und darin ist also doch Etwas von Selbstgesetzgebung enthalten. Wir müßten sonst doch wieder ein eigenes Vermögen der Selbstgesetzgebung aufsuchen. Um so mehr kommen aber dem einen und selbigen Gewissen die Funktionen der Gesetzgebung und Beurtheilung zu, als es für das Bewußtsein vom Sittlichen als solchem relativ gleichgültig ist, ob die Handlung, auf die es sich bezieht, vergangen, gegenwärtig oder künftig ist. Giebt es ein unmittelbares und ursprüngliches Bewußtsein vom sittlich Guten, ein Gewissen, so bleibt das Gewissen mit seiner Aussage, sei sie Forderung oder Warnung oder Urtheil, für alle Zeitdimensionen sich selbst gleich als Aussage von einem Ewigen, alle Zeitdimensionen umfassenden. Setzen wir das Gewissen zwar als Quelle der sittlichen Erkenntniß, aber nur das nachfolgende Gewissen, so entspringt uns sittliches Bewußtsein erst aus der That; dann aber wäre die That selbst noch ohne

sittliches Bewußtsein geschehen, mithin sittlich werthlos; dann aber könnte sie auch nicht das Gefühl der Verantwortung oder Schuld erzeugen, sondern höchstens könnte sie als schädlich und disharmonisch empfunden werden. — Das Wissen des Gewissens unterscheidet sich daher von anderen Formen des Bewußtseins, auch des sittlichen Bewußtseins, dadurch, daß es nicht blos auf äußeren geltenden Satzungen oder Autoritäten, aber auch nicht blos auf Reflexion oder dialektischen Schlüssen ruht, sondern es tritt, wenn auch verschieden an Klarheit, Reichthum und Gestalt auf verschiedenen Stufen, immer mit der Macht der Unmittelbarkeit und schöpferischen Ursprünglichkeit auf. Das Gewissen ist ein gewisses subjektives Wissen von dem objektiven Recht und der Wahrheit des in sich Guten. Daher nicht zu verwundern ist, wenn jedes Gebiet sich das Wort anzueignen sucht; so redet man von einem logischen, kritischen, ästhetischen, politischen Gewissen. Von allem anderen Wissen unterscheidet sich aber das Gewissen, auf das unsere Wissenschaft primär Anspruch hat, durch seinen Inhalt, das Gute, Heilige, Fas im Gegensatz zu Nefas, nicht blos das Nützliche oder Anständige, honestum, oder Harmonische (καλόν). Dieser Inhalt, weil allgemein gültig für die Vernunft und schlechthin nothwendig, geht das Innerste, das Mark des Menschen an.

2. Eine weitere Differenz der Ansichten findet in Betreff des Ursprungs des Gewissens statt.

a) Die einen leiten es nur von äußeren Einwirkungen, von der umgebenden sittlichen Atmosphäre und der herrschenden Sitte, mit einem Wort, von der Erziehung im weitesten Sinn ab, wobei sie sich berufen auf die Mannichfaltigkeit der Widersprüche in den sittlichen Begriffen der Völker, die so weit geht, daß sie sich ein Gewissen daraus machen, etwas Sündliches (z. B. Opfern der Kinder, Verbrennen der Wittwen) zu unterlassen. Es ist zuzugeben, daß die Sitte in einem Volkskreis eine außerordentliche Gewalt über die Einzelnen ausübt, wie auch die Sünde in den sittlichen Begriffen eine ungeheure Verwirrung angerichtet hat. Aber die Heidenmission zeigt täglich, daß sie kann überwunden werden, was nur dadurch möglich ist, daß von den verkehrten sittlichen Begriffen an ein besseres, unverwüstliches, sittliches Bewußtsein, an das eigentliche Gewissen unter dem Schutt kann appellirt werden. Jene

Digitized by Google

falschen Begriffe können vom Gewissen abgelöst werden, weil sich mit dem vernünftigen Wesen im Menschen das Falsche nicht wahrhaft und fest zusammenschließen kann, sondern nur das Wahre. Gleichwie aber schon dieses Faktum die Ableitung des Gewissens aus der Gemeinschaft oder Sitte widerlegt, so spricht auch das dagegen, daß es nach dieser Ansicht kein eigenes, wirkliches, sittliches Wissen gäbe, der Mensch also das Gute nur wollen könnte als ein Fremdes, Tradirtes, nicht aber, weil es das Gute ist. Damit aber wäre die sittliche Bestimmung des Menschen geleugnet. Was diese Ansicht Gewissen nennt, was einfach durch Erziehung u. s. w. auf Andere übertragbar ist, das ist gar nicht Gewissen, sondern nur ein sittliches Meinen, eine Reihe von Vorstellungen, die das sittliche Gebiet betreffen und nun einmal eine Geltung in der Gemeinschaft haben. Wenn daher der Jesuitismus darauf ausgeht, dem Menschen ein fremdes Gewissen, nämlich die sittliche Ansicht des Beichtvaters einzupflanzen, oder wenn einem falliblen Menschen die Macht will zugesprochen werden, wie in Dingen des Glaubens, im Sittlichen, das Gewissen bindende Sprüche zu thun, so ist das ein Frevel an der göttlichen Bestimmung des Menschen. Aber ähnlich ist es auch zu beurtheilen, wenn die Kirche als der letzte Quell des sittlichen Wissens gelten soll. Es wird die Autorität der Kirche vorangestellt, weil sich häufig der Subjektivismus in die Form des Gewissens verkleidet. Aber die in der Kirche herrschenden sittlichen Begriffe stammen auch zum Theil von falliblen Menschen. In dem großen Kreis der Kirche zur Herrschaft gelangt, haben sie einen Schein der Objektivität um sich genommen; in Wahrheit sind sie, sofern mit dem objektiven sittlichen in Widerspruch, nur von subjektiver Bedeutung. Aber auch deshalb treibt die Berufung auf die Kirche, als die das Gewissen machende und zu machen befugte, den Subjektivismus nur aus durch eine andere Form desselben, weil die Unterwerfung unter die Autorität der Kirche als göttliche nur ein Akt subjektiver Willkür sein kann. Nicht einmal auf dem Wege blos äußerer Offenbarung kann das Gewissen zu Stande kommen: jede äußere Offenbarung, welche sittlich verpflichten will, setzt schon irgendwie ein sittliches Wissen voraus, an das sie anknüpfen muß, um verstanden zu werden und ihr Anrecht an den Menschen im Unterschied von anderem Aeußerem zu legitimiren. Denn

Digitized by Google

sonst fiele der Mensch passiv und blind dem ersten besten Besitzergreifer zu. Selbst im kindlichen Gehorsam, der den Inhalt des Gebotenen in seiner sittlichen Nothwendigkeit noch nicht erkennt, darf doch das Wissen nicht fehlen, daß Gehorsam gegen die Eltern Pflicht ist. Es muß also im Menschen ein eigenes Wissen von Gutem angelegt sein und nur dadurch ist ein Anhalt gegeben für allen Inhalt äußerer Offenbarungen und eine Anknüpfung für alle Mittel der Bildung sittlicher Intelligenz.

b) So gewiß nun aber das eigene Wissen und Setzen des Guten durch das menschliche Bewußtsein gefordert werden muß, so darf doch auch die Selbstgesetzgebung des Menschen für sich allein nicht als der letzte Grund des sittlichen Wissens und Gewissens bezeichnet werden. Man darf nicht mit Delitzsch sagen: das Gesetz sei in das menschliche Herz eingegraben wie die Thorah. Es ist nicht an dem, daß alle sittlichen Ideen dem Menschen fertig angeboren seien, also Schöpfung und göttliche Gesetzgebung zusammenfallen. Dagegen spricht alle Erfahrung und besonders die in der Menschheit vorhandene Verwirrung sittlicher Begriffe. Sagte man aber, sie seien nicht angeboren, aber sie seien Produkte der angeborenen Vernunft durch Reflexion, so entspricht das nicht der Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit, sowie der unwillkürlichen Nothwendigkeit, womit das Gewissen sich mit seinen Urtheilen ungefragt einstellt. Es ist freilich eine menschliche Aktion, aber nicht eine durch den subjektiven Willen des empirischen Menschen erzeugte; vielmehr ist es eine Macht über den Menschen. Nicht sowohl der Mensch hat das Gewissen, als das Gewissen hat den Menschen. Die Autonomie des Menschen ist keine absolute, sodaß er nach Belieben etwas zum Guten oder Bösen stempeln könnte, sondern nur eine sekundäre. Das Gesetztsein der Vernunft und ihr Sogesetztsein ist das erste. Die Vernunft ist sich selbst eine gegebene, nicht durch sich gesetzte. Damit aber sind wir auf die letzte schöpferische Ursache gewiesen.

c) Eine dritte Ansicht ist: das Gewissen ist Gottes Stimme. Sollte damit das Ganze der Sache beschrieben sein, so wäre nicht zu sehen, wie wir ein eigenes sittliches Wissen von dem in sich Guten haben könnten. Hätten wir nicht in unserer vernünftigen Anlage ein eigenes sittliches Erkenntnißvermögen, so könnten wir von den Einsprachen

Gottes auch nicht einmal wissen, daß ihr Inhalt in sich gut sei. Gleichwohl wird auch eine Wahrheit in der Bezeichnung des Gewissens, als der Stimme Gottes anzuerkennen sein, obwohl Delitzsch [1]) das leugnet, weil Gott mit dem Sünder nicht Verkehr habe, wie mit dem Unschuldigen. Denn jedenfalls ist Gott Schöpfer der Vernunft, hat aber nicht, wie der Deismus will, nach der Schöpfung sich zurückgezogen, sondern bleibt gegenwärtige wirksame Causalität, auch in der Bethätigung der Vernunft. Wenn wir nun in jedem Moment von Gutem nur durch Gott ein Wissen haben, Licht durch sein Licht, mögen wir es auch nicht sofort wissen: so ist es schon deshalb Unrecht, im Gewissen Gottes Stimme oder Wort leugnen zu wollen. Dazu kommt aber noch, daß in der Gewissensstimme ein Impuls sich kund giebt von heiliger Nothwendigkeit, ein Anspruch des heiligen Gottes, ein Antrieb des göttlichen Geistes durch seine Ansprache.

d) Es werden also alle drei Ansichten zusammenzufassen sein, 1. daß das Gewissen Gottes Stimme ist; 2. daß es auch Stimme des eigenen Inneren oder Herzens, ja der ganzen psychisch-physischen Constitution ist; 3. daß das Gewissen ein Werden haben muß und daß seiner Ausbildung sowohl die äußere Offenbarung als die Gemeinschaft dient. Die beiden ersten Momente vereinigen sich so, wie überhaupt schöpferische und erhaltende Ursache einerseits und sekundäre Causalität andererseits sich vereinigen. [2]) Gottes Wort nämlich ist schaffend, aber weil für die Erhaltung schaffend, schafft es so, daß das Geschaffene auch ein Leben und eine Wirksamkeit in sich hat, die durch die primäre Causalität Gottes nicht darf zurückgedrängt werden. Gottes Wort ist ein schöpferisches Sprechen, wirkt daher das Sprechen der abbildlichen selbstsprechenden Vernunft, die aber nur ein Mitsprechen und Mitwissen mit Gott ist, weil sie nichts absolut Neues spricht, sondern nur reproducirt, was in dem schöpferischen, fortgehenden Willen Gottes und nicht bloß in dem vernünftigen Wesen des Menschen latent enthalten ist, was vielmehr auch von Gott, dem gegenwärtigen und lebendig-wirksamen gesetzt wird. Die reinen Produkte der sittlichen Anlage sind zugleich als That des im Menschen gegenwärtigen Gottes zu be-

[1]) S. 99 f., 155 f.

[2]) Vgl. Glaubenslehre I, § 35. 36.

Digitized by

trachten, umsomehr, als der lebendige Gott den Menschen auch erzieht, daher er jede reine sittliche Erkenntniß auch mit dem Impulse seines Geistes, mit seinem Anspruch und seiner Ansprache an das Innere des Menschen begleitet. Es ist also einerseits nicht bloß bildliche Redeweise, sondern deckt nur den innersten Grund der sittlichen Gesetzgebung auf, wenn wir sagen, daß im Gewissen Gottes Stimme im Menschen rede, was auch dem Gefundenen entspricht, daß Ausgangspunkt des sittlichen Prozesses das objektive Gesetz sein muß; andererseits hat Gottes Causalität dieses Werk der Gesetzgebung erst vollbracht, wenn sie nicht die alleinige Causalität bleibt, sondern auch eine sekundäre Ursache gesetzt hat, die eine wirklich andere als Gott ist, gleichwohl aber, so weit das Gewissen sich wirklich entwickelt, mit Gott das Gute und Böse weiß. Das dritte Moment endlich, die Geschichte und die Gemeinschaft erhält ihr Recht, wenn wir sagen, daß das Gewissen seine Stufen hat, ein Werden, eine Ausbildung, wie alles Vernünftige im Menschen, und in diesem Werden sich bereichert und immer mehr das Concrete umfaßt.

§ 25. Stufen des Gewissens.

Auf seiner ersten Stufe ist das sittliche Bewußtsein noch nicht concretes sittliches Wissen, sondern ist in Form des sittlichen Gefühles und Sinnes (§ 12, 4. 24 a, 1) nur erst wesentliches Gewissen, enthaltend das Innewerden vom sittlich Guten überhaupt als verpflichtendem im Unterschied vom Bösen. Die zweite Stufe schreitet unter Bewahrung dieser Basis zu concretem sittlichem Stoff theils durch sittliche Autoritäten, theils durch wachsende Selbst- und Welterkenntniß fort, aber ohne noch das Viele der concreten Pflichten unter sich und mit jenem Grundwissen sicher und zusammenhängend einigen zu können. Daher dem sich anhäufenden Stoffe der Regeln und Gebote die unmittelbare Gewißheit seiner Wahrheit und sittlichen Nothwendigkeit fehlt. Auf der dritten Stufe erst schließt sich das concrete sittliche Wissen mit dem Einen Grundwissen so zusammen, daß die Vielheit zur Einheit zurückgebracht wird, wie sich die Einheit zur Vielheit gliedert. Es gilt aber nicht bloß das sittliche Urwissen als wissensetzende That und Offenbarung Gottes zu begreifen, sondern auch das ausgebildetere concrete sittliche Wissen oder Gewissen ist nur durch fortschreitende göttliche Erleuchtung

Digitized by

und Offenbarung möglich, die mit dem sich ausbildenden Welt- und Selbstbewußtsein zusammentreffen.

1. Die Nothwendigkeit eines Werdens des Gewissens ist auch von der heiligen Schrift anerkannt Ps. 119; Röm. 12, 2; Phil. 1, 9; Hebr. 5, 14. Daß im Gewissen, wo es nur ist, auch ein Wissen ist der allgemeinen Wahrheit, daß das Gute, worin immer es bestehe, zu thun, das Böse zu meiden sei, leugnet niemand. Die Nothwendigkeit nun, daß dennoch ein Werden des Gewissens stattfinde, kann nur geleugnet werden, wenn man entweder meint, die Ausbildung des Gewissens bis zum concreten Inhalt sei etwas sittlich Gleichgültiges, es genüge gänzlich für das Sittliche jenes allgemeine Wissen, oder wenn man den Menschen schon von Natur mit einer klaren Entscheidung auch über das Concrete ausgestattet denkt.

a) Was das Erste betrifft, so könnte man sagen, es komme nur darauf an, daß man wirkliche Achtung vor dem Sittengesetz überhaupt, oder eine gute Intention habe, mit reiner Gesinnung das Gute wolle, ohne das Seine zu suchen. Wo das der Fall sei, da sei es gleichgültig, was man thue. Es komme nur auf die Form der Handlung, nicht auf das Materielle derselben an.[1]) Aber das führte auf die Maxime des Jesuitismus und wäre Vergleichgültigung des Unterschiedes von Gut und Böse in allem Concreten, während doch das Gute ohne das Concrete nur doketische Existenz hätte. Der Zusammenhang zwischen Form und Inhalt des Guten ist ein so enger, daß das Vorhandensein reiner, guter Gesinnung oder Intention noch gar nicht kann zugestanden werden, wenn nicht auch der rechte Inhalt gewollt ist. Auch die christliche Weisheit gehört zur guten Intention und Gesinnung. Die Meinung, es sei gleichgültig, wie und was unser Handeln wirke, ob es dem Wohl der Welt diene oder nicht, wäre die Leugnung, daß es ein sittliches Gesammtwerk giebt, daß das Sittengesetz das ideale Weltbild ist. Da bliebe höchstens übrig, daß der Mensch sich selber in seiner abstract guten Intention behaupte, während er gegen alles Andere gleichgültig sein könnte. Das wäre eine feine Form des

[1]) So selbst Kant in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ausg. v. Rosenkranz. W. Bd. 8. (S. 20 f. 40. 76. 94.) Eine treffende Kritik dieser Ansicht giebt Ed. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. S. 322 f.

Digitized by Google

Egoismus. Dazu kommt: dem concreten Leben fehlte der Leitstern, wenn das sittliche Gewissen nicht zu concretem Wissen fortschreiten könnte: und da doch gehandelt werden muß, so fiele das Subjekt, alles bestimmten sittlichen Wissens entbehrend, den zufälligen Mächten der Objektivität oder dem subjektiven Belieben anheim.

b) Aber ebenso wenig kann man auch mit Fichte sagen, daß schon unmittelbar und von Natur das Gewissen im Stande sei, alle concreten Fälle zu entscheiden. Nicht einmal das nachfolgende Gewissen darf man mit Hirscher als von Anfang an fertig vorstellen. Man kann sich auch ein Gewissen machen, ein gemachtes aber ist keines. Wie sollte auch im Widerspruch mit der ganzen sonstigen Organisation des Menschen ein fertiges sittliches Wissen für Fälle, die noch gar nicht da sind, angeboren sein, während für die verschiedenen Lebensalter verschiedene Pflichten an der Reihe sind. Die Erfahrung ist dem entgegen; aber auch die Idee des Ethischen: denn dann könnte die Weisheit nicht mehr ein ethischer Erwerb, eine Tugend sein. So ist also nothwendig, daß die sittliche Erkenntniß erst sittlich zu erwerben sei und an die natürliche Mitgift des Gewissens sich eine ethische Selbstbildung, auch durch Reflexion hindurch, anschließe. Auf der andern Seite ist aber damit wieder nicht gesagt, daß in dem Werk dieser Ausbildung das Gewissen mit seiner Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit der erarbeiteten Reflexion nur weichen müsse. Ist Welt-, Selbst- und Gottesbewußtsein immer mehr bereichert und die sittliche Idee darauf kräftig bezogen, was nicht ohne lebendiges Fortwirken des göttlichen Geistes möglich ist, so kann auch das bereicherte und ausgebildete sittliche Bewußtsein auf jeder Stufe wieder die Frische und Kraft der Unmittelbarkeit des Gewissens erlangen. Und mit nicht geringerer Bestimmtheit wird sich dann das Gewissen auch über Concretes aussprechen können, als über den allgemeinen Obersatz: daß das Gute zu thun, das Böse zu meiden ist. — Ist hiernach das Gewissen weder fertig von Anfang und so keiner Ausbildung bedürftig, noch auch beschränkt auf die unmittelbare Gewißheit von jenem allgemeinen Obersatz, also für Ausbildung unfähig, so daß man für das concrete Sittliche sich nur an Autorität, Probabilität, Klugheit zu halten hätte, so müssen wir den vollen Begriff des Gewissens, der nicht von Anfang kann

Digitized by Google

realisirt sein, aber es werden soll, unterscheiden von den Stufen seiner Realisirung.

2. Unter diesen nennen wir nun die erste die des wesentlichen Gewissens, der Möglichkeit des Concreten. Die Scholastik bezeichnete das wesentliche Gewissen mit dem barbarischen Wort Synderesis, corrumpirt aus συντήρησις = conligatio, obligatio [1]), das Band der Verpflichtung, wodurch wir mit Gott zusammengehalten werden, das wesentliche Band zwischen dem Schöpfer und dem vernünftigen Geschöpf. Dieses wesentliche Gewissen enthält, wenn auch aus concretem Anlaß, das Wissen von der absoluten Verpflichtung für das Gute als solches, was immer dazu gehören möge. Von ihm gilt am unmittelbarsten, daß es Gottes Stimme ist. Seine Gewißheit ist Vorbild und Maßstab für alle sittliche Gewißheit. Es ist aber mit ihm auch schon etwas für das concrete sittliche Leben gegeben. Es folgt daraus, daß, was nicht unbedingten Charakter trägt, auch nicht sittliches Gebot sein kann. So ist das wesentliche Gewissen schon negativ eine kritische Macht, welche sich der Lust, die mit dem Guten in Widerspruch ist, entgegen setzen kann. Daher auch, wo es noch an einer reichern Ausbildung des positiven sittlichen Wissens fehlt, das Bewußtsein von Verbotenem schon weiter greifen kann. Wir haben früher ein Wissen davon, was dem Gewissen zuwider ist, als von dem positiv Guten. Auch die heilige Schrift erkennt dieses wesentliche Gewissen an, das sich auch durch die Verkehrung des sittlichen Bewußtseins noch hindurch zieht. So warnt es vor dem Fall (1. Mos. 3, 3 vgl. V. 8) und ist auch nach dem Fall noch da. (4, 13. 14.)

3. Der Fortgang vom wesentlichen Gewissen zu concreten sittlichen Forderungen. Der eines concreten Gesetzes bedürftige Mensch kann nun freilich eine abnorme Richtung einschlagen und so verwildern, er kann irren in subjektiver Willkür, indem er z. B. heftige, plötzliche, aufsteigende Begierden für göttliche Impulse nimmt und sich so die Regel seines Thuns aus der natürlichen Neigung

[1]) Vgl. Gaß, Das Gewissen, Anhang; [u. Geschichte d. christl. Ethik. I, S. 383 f.] Fr. Nitzsch, über die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis. Jahrbücher für protest. Theologie. V, S. 492 f.

Digitized by Google

holt. Aber häufiger ist noch, daß der Mensch auf dieser Stufe zu rein objektiven Mächten greift, die ihm sagen sollen, was er zu thun und zu lassen habe. Das ist der Entstehungspunkt der großen Bedeutung, welche im Alterthum die Mantik im weitesten Sinn mit Träumen, Vögelflug, Wolkenzug, Extispicien, Omina und besonders das Orakelwesen für das sittliche Leben, das private und auch öffentliche gewonnen hat, und die sich wie ein verworrenes, dichtes Netz über das heidnische Volksleben ausbreitete. Es ist darin ein sittliches Moment nicht zu verkennen. In dem Bestreben, den Willen der Götter zu erfahren, ist das Bewußtsein zu spüren, daß der Mensch, um gut zu sein, nicht der Willkür folgen darf, sondern einem höheren objektiven Gesetz. Aber statt nun wirklich die Stimme Gottes und die Gemeinschaft mit ihm zu suchen, bestellt sich da der Mensch seinen Gesetzgeber oder Propheten des göttlichen Willens willkürlich in der Natur, sei es in den Sternen oder auf Erden, oder sucht er zu erfahren, welcher Erfolg vorher bestimmt sei, und richtet sich rein hiernach, sodaß es ihm nicht rein um das Wollen des Guten, sondern des Gelingenden zu thun ist. Nicht minder ist da die Willkür in der Deutung der Omina herrschend, die meist vieldeutig sind, sodaß es doch nur eine Scheinobjektivität ist, zu welcher die gleichsam verkappte, sich der Natur oder besonderen Erscheinungen in ihr gefangen gebende Willkür auf diesem Wege kommt. Daher das hebräische Gesetz, das Erforschen des concret zu Thuenden aus Naturzeichen, Sternen, Wolken, Vögeln, schlechthin verbietet.[1]) Es wird darin ein Rückfall in den Naturdienst, Abgötterei gesehen. Das Gesetz will aber den Menschen gerade losreißen von solcher Knechtschaft, die allen sittlichen Lebenszusammenhang und alle Stetigkeit bedroht, es will ihn erheben über die Natur. Daher ist auch nicht einmal das Loosen für den Zweck den göttlichen Willen zu erfahren, im N. Testament nach Pfingsten zu finden, sondern nur vor Pfingsten. Apgsch. 1. — Doch ist auch im Heidenthum die Fortbildung des sittlichen Bewußtseins nicht erschöpft in dieser abnormen verwildernden Richtung. Das N. Testament sagt nicht, daß bei den Heiden nur das wesentliche Gewissen dagewesen,

[1]) 2. Mos. 22, 18. 3. Mos. 19, 26. 31. 20, 6. 27. 5. Mos. 18, 10—14. 1. Sam. 28, 9.

alles concrete Sittliche aber der Willkür oder dem Zufall anheimgefallen sei; sondern von Paulus wird[1]) deutlich anerkannt, daß sich auch bei den Heiden sittliche Begriffe und Ordnungen gebildet haben. Fragen wir nach der Quelle, so müssen wir uns an das früher Gesagte erinnern, daß das objektive göttliche Gesetz nicht blos im göttlichen Verstande einen ideellen Organismus bildet, der als Plan oder Rathschluß die ganze physische und geistige Ausstattung des Menschen für das Ethische in sich trägt, sondern daß diese Ausstattung auch schon real ist, ja bis auf einen gewissen Grad wirksam und triebkräftig, bis zu den natürlichen Gemeinschaften hin (§ 10—17), wodurch sich das Paulinische *φύσει ποιεῖ (τὰ ἔθνη) τὰ ἔργα τοῦ νόμου* erklärt. Denn daß der Mensch nach Gottes Ebenbild als eine Einheit geschaffen ist, in allen Kräften für das Sittliche bestimmt und harmonisch angelegt, so daß diese Kräfte für ihre eigene Existenz und Blüthe der sittlichen Ordnung bedürfen, das ist das *ἔργον νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις.*[2]) Das durch den Willen zu verwirklichende Werk ist als Aufgabe schon eingeschrieben in den geistigen Organismus des Menschen, hat daher eine angeborene Tendenz zur Verwirklichung. Hieran schließt sich nun, wenn nur erst das sittliche Grundwissen da ist, also ein Bewußtsein von der ethischen Bestimmung, eine Bereicherung des sittlichen Bewußtseins auf dem Wege der Reflexion, von außen, von der Empirie her, die aber noch keineswegs unmittelbar auch Selbstexplikation des Gewissens von innen her und mit dem sicheren Bewußtsein unbedingter Pflicht verbunden ist. Das Selbst- und Weltbewußtsein breitet sich aus, erfüllt sich mit empirischer Erkenntniß von der Beschaffenheit der Welt und des Menschen, ihrer Kräfte und der Gesetze ihres harmonischen Wirkens, der Kenntniß von den Bedingungen der Herrschaft und Kräftigkeit des Willens. Solches Wissen aus eigener Erfahrung mehrt sich durch die Autorität und Lehre der Erfahrenen, der Eltern und Ahnen, durch eine Tradition weiser Sprüche, die dann wohl auch wie in Delphi gesammelt werden. Es entstehen als Quellen sittlicher Erkenntniß die Gnomen, Sprüchwörter (Maschal's), die Lehrgedichte, wozu noch die *ἔθη* und die menschliche Gesetzgebung

[1]) Röm. 2, 12 ff. 13, 1 ff.
[2]) Röm. 2, 15.

kommen, die auch sittlichen Gehalt haben. So häuft sich allmählich in der Menschheit ein großes Material von sittlichen Vorstellungen für die verschiedenen Lebensgebiete an, auch in der Heidenwelt. Aber diese Materialien widersprechen sich vielfach, durch zu große Enge oder Laxität. Sie können ferner den Charakter des unbedingt Nothwendigen nicht, oder nicht sicher beanspruchen, weil sie nicht mit dem wesentlichen Gewissen zusammengebracht und nicht als in sich gut erkannt sind. Daher neigen sie sich immer zurück zu dem Ton bloßer Klugheit oder bloßer Rathschläge, die über die eudämonistische Sphäre nicht hinaus gehen. — Man muß sich die Verworrenheit der sittlichen Begriffe in dem heidnischen, selbst hellenischen Volksleben, die Unstetigkeit, Haltungslosigkeit und Zersplitterung derselben, wie sie z. B. Socrates bei Plato den Sophisten und den Massen gegenüber schildert, vergegenwärtigen, um einen recht lebendigen Eindruck von dem großen Gute zu empfangen, das dem hebräischen Volk in seinem Gesetz geworden ist. Da erst ist die unstet flackernde von allen Stürmen der Leidenschaft bedrohte Flamme der sittlichen Erkenntniß zu stetem und sicherem Leuchten gebracht, indem das Sittliche auf den festen Leuchter des Gesetzes objektiv hingestellt ist. Das Gesetz ist zugleich etwas dem Innern des Volkes nicht fremdes, sondern spricht sein wahres Wesen, seine Idee aus, indem es die Einzelperson wie das Ganze innerlich und äußerlich unter die hohe und doch einfache Idee der Heiligkeit stellt. Aber dennoch kommt es auch unter dem Gesetz sehr unvollkommen zur eigentlichen Gewißheit des Gewissens, in Bezug auf die materiellen Gebote, die es aufstellt. Daher Christus mit Bezug auf das A. Testament sagt, ein Knecht weiß nicht, was sein Herr thut, aber welche der Sohn frei macht, die sind recht frei.[1]) Verpflichtet zwar weiß sich der Israelit dem Gesetz durch seinen göttlichen Ursprung, also durch die formale Autorität der von Mose her stammenden Ueberlieferungen. Damit hat auch die katholische Kirche noch eine prinzipielle Verwandtschaft. Da ist aber der Inhalt des Gesetzes mit dem Gewissen noch nicht wahrhaft zusammengeschlossen; der Mensch ist da noch nicht bei sich selbst, in seinem wahren erkannten Wesen und dadurch frei, sondern er ist noch zwiespältig von

[1]) Joh. 8, 32. 15, 15.

Digitized by Google

zwei Prinzipien abhängig, die sich noch nicht geeinigt haben, einem nur äußeren, autoritativen und einem inneren. Das ist die gesetzliche Stufe, die es noch nicht zur Erkenntniß der Einheit der vielen Gebote bringt. Wenn auch vielleicht ein relativ höchstes Gebot gesucht wird, so fehlt doch die Einsicht, daß darin alles Gute enthalten ist. Wie die Heidenwelt bis zur Erkenntniß gelangte, daß Zeus oder Jupiter der höchste unter den Göttern sei, so erreichte die jüdische Welt noch die Erkenntniß, daß die Liebe das erste, vollkommenste und vornehmste Gebot sei, aber wie die Heidenwelt noch nicht zur Erkenntniß kam, daß der höchste Gott zugleich der einzige, alle Gottheit in sich fassende sei, so kam die jüdische Welt noch nicht zur Einsicht, daß in der Liebe alles Gute enthalten ist.

4. Die Reflexionsstufe des sittlichen Bewußtseins sucht zwar noch die Widersprüche und die Zersplitterung los zu werden, indem sie das Viele des empirisch gewonnenen, ethischen Materials in Eines zu arbeiten sucht, sei es in dem Bilde des Weisen, sei es in dem Bilde des wahren Staates, sei es in Form von Sittenspiegeln für die einzelnen Berufs- alter, Geschlechter, Lebensstufen. Aber damit wird doch weder die wirkliche persönliche Gewißheit von den sittlichen Regeln noch die innere Einheit des Gesetzes vollständig erreicht. Weiter als dieser empirische Weg führt der von dem wesentlichen Gewissen ausgehende, wenn das Subjekt sich, wie es ist und sich erkannt hat, in seiner concreten Totalität der ethischen Idee unterwerfen will. Die erweiterte Selbst- erkenntniß giebt Kunde von den Kräften und Empfänglichkeiten, welche für die naturwüchsigen Gemeinschaften da sind. Diese Kräfte und Anlagen nun werden vom gesetzgebenden Gewissen für die einzelnen Sphären in Anspruch genommen zu dem Zweck, für welchen sie da sind, und es kann nun als wirkliche Gewissenspflicht erkannt werden, daß das Subjekt diesen Sphären, die in ihm wesentlich angelegt sind, die es so mit constituiren, auch wirklich angehören und sie nach ihren wesentlichen Lebensgesetzen behandeln wolle, z. B. die Familie oder den Staat. Stammt gleich das Wissen von diesen Lebensgesetzen ursprünglich aus Empirie, so kann nun doch eine Intussusception des empirischen Wissens in das Gewissen und damit die Verwandlung der blos empirischen sittlichen Begriffe in ein Wissen des Gewissens bis auf einen gewissen

Digitized by Google

Grad vollbracht werden. Hat z. B. mit Aristoteles der Mensch sich als ζῶον πολιτικὸν erkannt, so weiß er auch, daß er dem Gemeinwesen dienend, das Vernünftige und Gute, der eigenen Natur Entsprechende thut: und so kann die Bürgerpflicht, die zunächst nur als empirische Forderung einer äußeren Autorität an ihn herantrat, zur klar erkannten Gewissenspflicht werden. Und ähnlich verhält es sich mit der Familie und Freundschaft. Aber wie vielfach überlistet die Lust das objektive Recht dieser sittlichen Sphären, z. B. in Betreff der Ehe (Polygamie)! Ohnehin ist mit dem Erkennen die freudige Lust und Kraft zum Guten noch nicht gegeben. Dennoch jemehr sich so das Empirische in das wesentliche Gewissen hineinbildet, oder das Gewissen sich explicirt, desto umfassender wird es, ohne an Gewißheit Einbuße zu erleiden, oder der bloßen äußeren Autorität zu verfallen; desto mehr wird das Gewissen dem objektiven Gesetz, diesem Alles auf seine Weise umfassenden idealen Organismus als ein treuer Spiegel analog. Anders angesehen ist dieser Prozeß nur die steigende Hineinbildung des objektiven Gesetzes Gottes in das Gewissen, das nie blos tabula rasa ist, sondern potentiell alles Pflichtmäßige umfaßt; ohne diese innere erleuchtende That Gottes, die Offenbarung des Gesetzes, würde das Gewissen weder sein noch wachsen können; es müßte ihm auch die Unmittelbarkeit, die von einem heiligen Impuls begleitet ist, fehlen. Wo irgend ein Zusammenschluß des concreten sittlichen Stoffes mit dem wesentlichen Gewissen stattfindet, so daß das Resultat wahre subjektiv-objektive Gewißheit ist, da ist das der fortwirkenden erleuchtenden That des göttlichen Geistes zuzuschreiben, da läßt sich die Stimme Gottes innerlich vernehmen. Daher ist die Gewissensausbildung abhängig von den Fortschritten der Offenbarung, innerer und äußerer. Namentlich die ἀνακεφαλαίωσις der vielen Sittengebote in eine Einheit und die richtige Zusammengliederung der einzelnen sittlichen Gebiete wird sich erst vollziehen, wenn das Sittliche an die Gottesidee angeknüpft, Gott aber durch die fortschreitende Offenbarung als das Universalethische, als die Liebe, erkannt ist, was nur auf Grund seiner Offenbarung in Liebesthaten möglich sein wird. Denn die Liebe wird nicht aus Worten oder Lehren, sondern aus der That erkannt. Die zwei religiösen Gemeinschaften, welche für das ethische Gebiet den größten

Digitized by Google

Fortschritt bezeichnen, die hebräische und christliche, sind zugleich diejenigen, die am bestimmtesten auf göttliche Offenbarung zurückgehen, wenn sie auch nicht behaupten, daß sich Gott den anderen Menschen unbezeugt gelassen. Sie selber sind freilich wieder sehr verschieden. Die alttestamentliche Offenbarung hat den Gegensatz zwischen Heiden und Juden, der viel tiefer ist, als der zwischen Hellenen und Barbaren, nicht beseitigt, das Heidenthum noch nicht überwunden und die enge Hülle, in der ein Universalprinzip latitirte, noch nicht gesprengt. Das wurde erst durch die vollendete Offenbarung möglich. Beide vertreten die Idee der Einen Menschheit, denn die gemeinsame Beziehung von Allem auf Gott ist allein im Stande, die zahllosen Gegensätze in der Welt in eine Einheit zusammenzufassen, vor welcher jene natürlichen Differenzen wie verschwinden. Aber die Vollendung der Offenbarung im Christenthum schreitet erst zu der Idee einer höheren als nur natürlichen Einheit fort und lehrt erst mit voller Klarheit, daß der Einen Menschheit Ein sittliches Gesammtwerk aufgegeben ist. Daher wird das Gewissen erst vollendet in der Vollendung der Offenbarung, objektiv in Christus, subjektiv im Glauben, den man nach der ethischen Seite hin das Gewissen in christlicher Potenz nennen kann. Durch den Liebesgeist, der von Christo ausgeht und sich an die Intelligenz, aber auch an den Willen richtet, wird für die Vielheit der Pflichten und Gebote diejenige innere Einheit gefunden, durch welche alle Collisionen der Pflichten ausgeschlossen sind und durch welche es allein möglich ist, den Organismus des Sittlichen so als Einheit zu wissen, daß in jedem einzelnen Akt doch das Ganze gewollt werden kann, das Einzelne als Theil des ethischen Gesammtwerkes oder des Reiches Gottes.

Daher nimmt das N. Testament damit nicht vorlieb, daß eine objektive, göttlich sanktionirte Lebensordnung festgestellt sei. Es will zu einer inneren, eigenen, persönlichen Erkenntniß auch der sittlichen Wahrheit führen. Joh. 8, 32. Eine objektive Lebensordnung, die von der eigenen Ueberzeugung der einzelnen absieht, kann es zwar anlegen auf Bildung einer objektiven Gemeinschaft, sei sie mehr theokratisch oder politisch — und das ist der Grundzug des Alterthums — während das Recht der Person dem Gemeinwesen gegenüber noch verkümmert bleibt. Dagegen im N. Testament kommt es zunächst auf Bildung

Digitized by Google

bewußter, neuer und freier Persönlichkeiten an, die für sich selbst sittlich verantwortlich sind. Darum wird so oft die Erstrebung der sittlichen Gewißheit zur Pflicht gemacht Röm. 14, 1. 13—23. 1. Cor. 8, 7. 12. 10, 25. Col. 2, 16. Hebr. 5, 14. Jacobi 1, 6—8. 4, 8. Der Zweifler ist δίψυχος, wir sollen aber ἁπλοῖ, τέλειοι durch freien, vollen Zusammenschluß mit der objektiven Wahrheit werden. Ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω. Röm. 14, 5. Daher die Schonung der zarten und schwachen Gewissen Röm. 14, 13 f. 1. Cor. 10, 25. Daher das Recht, das auch dem individuellen Gewissen, ja selbst dem irrenden sittlichen Bewußtsein zugestanden wird 1. Cor. 10, 29. 8, 10 ff. Der Christ als solcher hat ein eigenes Wissen des objektiv Guten mit innerer Gewißheit verbunden; er trägt eine höhere Form in sich, als die des blos subjektiven sittlichen Bewußtseins 1. Cor. 4, 3 ff., oder als die öffentliche Meinung der Welt, er hat den Geist der Weisheit, welcher γνῶσις, ἐπίγνωσις verleiht und die αἰσθητήρια γεγυμνασμένα Hebr. 5, 14. Diese σοφία kommt aus dem Glauben, sofern derselbe formal Gewißheit göttlich-menschlicher Art ist und sofern der Inhalt dieser Gewißheit aus dem sittlichen Urbild und Prinzip des Gottesreiches stammt, das in Christus uns gegeben ist Epheser 5, 14. Mit Christus verbunden, sind wir mit Gott verbunden, daher steht das christliche Gewissen immer zugleich vor Gott, ist ihm offenbar. 2. Cor. 5, 10. 1, 12. Tit. 1, 15. 1. Petri 2, 19. 3, 21.

§ 26. Erscheinungsformen des Gewissens.

Das Gewissen unterscheidet sich durch sein Verhältniß zur That als vorangehendes, begleitendes und nachfolgendes (Conscientia antecedens, concomitans, subsequens).

1. Das vorangehende ist das gesetzgebende, wovon hinreichend geredet ist. Vor der That ist es früher warnend, abmahnend, die Triebe hemmend oder verbietend als antreibend oder gebietend. Wendet sich der Wille dem Guten zu, so beginnt jene Einigung des sittlich Nothwendigen und Freien, die das bewußte Sittliche ist. Jedoch genügt nicht, daß das Gewissen nur äußerlich Wache halte und zuschaue; es muß dem Willen selbst einverleibt werden, damit es ihm als Leuchte im-

manent sei. Der Inhalt des Gewissensspruches wird uns aber gegeben in Form eines sittlichen Impulses von Oben her, der nicht physisch zwingt, aber mit unbedingtem Anspruch auftritt.

2. Das begleitende ruht auf dem vorangehenden als dessen Fortsetzung, die aber unterwegs in der Handlung verdunkelt und geschwächt werden kann, wenn diese dem Gewissen zuwider ist. Da ist dann das Gewissen wider das, was der Mensch thut, und so ist derselbe in seinem Wollen gespalten; dagegen hat er seine Einheit und Kraft, wenn er sein Wollen und Thun mit dem Gewissen einigt.

3. Das nachfolgende hat drei Funktionen, die man unter dem Namen des Syllogismus conscientiae zusammengefaßt hat, wobei den Obersatz die Vergegenwärtigung des Sittengesetzes, den Untersatz die Zurechnung bildet, an welche sich das Urtheil des Gewissens und seine Vergeltung anschließt; wo der Obersatz im Gewissen in seiner Allgemeinheit nicht respektirt wird, da sprechen wir von Gewissenlosigkeit; wo das Gesetz zwar im Allgemeinen, aber nicht in concreto anerkannt werden will, da ist das Gewissen weit oder locker, wo es an der Zurechnung fehlt und die Schuld auf Anderes abgewälzt werden will, da heißt das Gewissen parteiisch, wo das Gewissen oder das sittliche Bewußtsein eine Schuld vorwirft, wo keine ist, da heißt es scrupulös. Daß jedoch das Gewissen keine bloße Verstandesoperation ist, erhellt aus dem Früheren. Wir verweilen bei dem zurechnenden, richtenden und vergeltenden Gewissen.

Die Zurechnung (Imputation) ist das Bewußtsein von dem Verhältniß unserer Ursächlichkeit zum Gesetz. Sie subsumirt das zu Beurtheilende unter das Gesetz, setzt also ein Maß und ein zu Messendes, sittlicher Beurtheilung Unterliegendes voraus, also ein solches, wofür der Wille kann verantwortlich sein. Denn das rein physisch Nothwendige, das in keiner Weise dem Willen unterstellt sein kann, auch nicht in der Zukunft, wie nicht in der Vergangenheit, kann nicht ohne Scrupulosität Gegenstand der Zurechnung sein. Diese setzt Willensfreiheit voraus, wenn auch keineswegs für jeden Moment: durch Gewohnheit des Bösen oder verschuldete Unwissenheit kann der Mensch sich um die Freiheit des Handelns wenigstens momentan gebracht haben, ohne daß er deshalb von Verantwortung für sein Thun freizusprechen

Digitized by Google

wäre. Die Zurechnung und Beurtheilung bezieht sich aber nicht blos auf die That, sondern auch auf den durch sie bewirkten Zustand. Ihren veranlassenden Ausgangspunkt nimmt die Zurechnung an einzelnem Thun; aber es ist die ganze Person, der auch das einzelne zugerechnet wird. Die böse That wird in der Zurechnung so zurückbezogen auf die innere Totalität des Menschen, daß sie als sein Eigenthum, als Frucht der ganzen Person ausgesagt wird, daher als etwas die Person als Einheit Belastendes und Befleckendes. Indem so die Zurechnung eine allgemeinere Richtung nimmt, verbindet sich mit ihr unmittelbar ein Gesammtgefühl sittlicher Art. Durch die Zurechnung des Bösen fühlt sich der Mensch im Anklagestand mit bösem Gewissen, und gleichsam an dem Faden der zugerechneten einzelnen That schreitet die Zurechnung, wo das Gewissen lebendig ist, auch zurück auf den Zustand, der die Quelle dieses einzelnen Bösen ist, sodaß die Schuld und Verantwortlichkeit selbst dann nicht aufgehoben wird, wenn ein Zustand relativer Unfreiheit voranging. Ist dieser auch nicht im Moment zu ändern oder zu vermeiden, so ist er doch, absolut betrachtet, vermeidlich, und diese Aenderung bleibt Aufgabe. Denn das Böse bleibt stets ein Widerspruch mit des Menschen ewigem Wesen. Aber Stufen der Zurechnung giebt es allerdings nach dem Maß der Erkenntniß und nach der Energie des Willens, die sich in die That hineinlegt. Durch jene Zurückbeziehung des bösen Aktes im Gesammtgefühl auf die Person beginnt der Rückschlag des Bösen gegen den Thäter: das Böse ist seiner Person zugehörig. Er erfaßt dunkel oder heller seine Wirklichkeit in ihrer Totalität, und dieses ruft eine Reaction des inneren Wesens, der sittlichen Anlage hervor, welche um sich selbst zu behaupten, sich von der befleckten Wirklichkeit der Person sondern, und sich ihr anklagend gegenüberstellen muß. Röm. 2, 15. Der Anklage folgt auf dem Fuß die sittliche Selbstverurtheilung oder die richtende Function, in der bereits etwas von Vergeltung enthalten ist. 1. Joh. 3, 19. 20. Dadurch wird das Gewissen ein gutes oder böses, jenes mit Wohlgefühl, Frieden verbunden, dieses aber das Bewußtsein vom Bösen als eigenem aufbewahrend zur inneren Pein. Die bösen Thaten sind wie böse Mächte, die bald schlummern, bald feindlich gegen den Menschen

Digitized by Google

erwachen, daher von Gewissensbissen die Rede ist 1. Timoth. 4, 2. und von Selbstverdammung 1. Joh. 3, 20.

4. Noch ist am Schluß ein Wort darüber zu sagen, ob es auch ein sogenanntes irrendes Gewissen gibt, dem gleichwohl Folge zu leisten ist? Was wirklich Gewissen ist und nicht bloß zu sein scheint, kann unmöglich irren. Denn Gottes Stimme kann sich selbst nicht widersprechen. Bei Falschem kann unmöglich persönliche Gewißheit vorhanden sein, wenn auch sehr lebendiges Vertrauen auf äußere Autoritäten. Denn könnte das Falsche sich ebenso gut wie die Wahrheit mit Gewißheit bekleiden, so gäbe es keine Gewißheit von der Wahrheit mehr. Dasselbe erhellt aus dem Faktum, daß alle irrigen sittlichen Vorstellungen überwindlich sind. Sie sind aber das nur, sofern in ihnen ein Widerspruch mit einem besseren nachweisbar ist, das schlummern kann, aber erweckbar bleibt. Die Meinung, daß es ein irrendes Gewissen gäbe, kann sich auch nicht mit der heiligen Schrift decken. Paulus erkennt zwar ein individuell geartetes Gewissen an *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοὶ πληροφορείσθω*. Röm. 14, 5. 1. Cor. 10, 29. Auch redet er von schwachen Gewissen Röm. 14. 15. und für das individuelle, wie für das schwache Gewissen verlangt er, daß es nicht dürfe verletzt werden. Wer sich z. B. Bedenken macht über das Essen von Fleisch, namentlich von Opferfleisch, der soll auch abgesehen von Anderen, die nicht dürfen geärgert werden, sich des Essens enthalten, er darf nicht durch Thun des nach seinem sittlichen Bewußtsein Sündlichen oder Bedenklichen sich eine höhere Stufe sittlicher Freiheit und Erkenntniß beilegen, als die ihm zukommt; er hat vielmehr, bevor er seine Freiheit in solchen unschuldigen Dingen gebraucht, seine Kraft auf Wachsthum an sittlicher Erkenntniß zu verwenden. Aber so gewiß Paulus sagt, daß man nicht gegen die erreichte Stufe sittlicher Erkenntniß handeln dürfe, so sagt er doch nicht, daß man auch falschen Aussagen und Aufforderungen eines angeblichen Gewissens zu einem in sich bösen Thun folgen müsse, z. B. daß ein Jude, der meint, er thue Gott einen Dienst mit Verfolgung oder Tödtung von Christen, oder ein Heide, der meint, er dürfe oder solle sein Kind aus religiösen Gründen im Ganges ertränken, die Pflicht habe, solches objektiv Böses zu thun. Wo das angebliche Gewissen Böses zur Pflicht machen will, da darf

getrost der Missionar auffordern, die vermeintliche Pflicht nicht zu erfüllen und das in sich Böse nicht zu thun. Dem irrenden sittlichen Bewußtsein zu folgen ist Pflicht, wenn sich mit dem richtigen Obersatz, daß das Böse zu meiden sei, ein irrig subsumirter Untersatz verflochten hat, jedoch nur in Bezug auf Enthaltung vom Gebrauch einer Freiheit, für welche die Reife noch nicht da ist. Das irrende sittliche Bewußtsein sagt in solchem Fall wohl aus, daß der Gebrauch der Freiheit sittlich bedenklich sei und daher zu vermeiden: aber man kann nicht sagen, daß die Enthaltung von diesem Freiheitsgebrauch Sünde sei. (Vgl. Röm. 14, 1 ff., 1. Corinth. 8, 7 ff. 10, 23—33.) In Beziehung auf Böses dagegen, das durch ein irrendes sittliches Bewußtsein empfohlen werden mag, kann es keine so enge Verbindung mit der Gewißheit geben, daß je das Böse zu thun Pflicht wäre. Daß sich dasselbe als gut geltend machte, das ist so unnatürlich, daß bessere Belehrung sich Eingang verschafft durch Appell an ein besseres Bewußtsein, das wirklich Gewissen ist und das wirkliche Gewißheit mit der Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit höherer Ueberzeugung gewährt. Es ist daher eine Vermischung des sittlichen Bewußtseins überhaupt mit dem Gewissen die Ursache, wenn man von irrendem Gewissen meint reden zu dürfen. Wir haben früher gesehen, daß das sittliche Bewußtsein, besonders auf seiner zweiten Stufe, großen Verirrungen ausgesetzt ist, obschon ein hohes Maaß von Glauben an die Vertrauenswürdigkeit seiner objektiven Quelle und deren Autorität damit wohl vereinbar ist. Aber solchem irrenden sittlichen Bewußtsein fehlt es an dem Kennzeichen der wahrhaften unmittelbaren Gewißheit von dem Sittlichen an ihm selbst und abgesehen von äußeren Autoritäten. Oft freilich wird das Gewissen in Dingen vorgeschoben, die nichts mit demselben zu thun haben; da ist aber, auch wo es in gutem Glauben geschieht, eigenmächtige Autonomie, in Wahrheit Antinomismus.

Digitized by Google

Dritte Abtheilung.

Die Freiheit.

§ 27.

Die Lehren von der Freiheit treten geschichtlich in den Gegensatz des Determinismus und Indeterminismus auseinander, welcher verschiedene Stufen durchläuft. Die niedrigeren Formen beider schlagen immer in einander über, was beweist, daß die Glieder des Gegensatzes sich suchen, weil jedes von ihnen eine Seite der Wahrheit vertritt, die mit der anderen zusammenstrebt, deren Vereinigung zu einer höheren Einheit daher das Ziel sein muß, dem sich die Wissenschaft anzunähern hat.

Literatur. Plato, De Republica. B. IX. Origenes, Περὶ ἀρχῶν. — Ueber den in den ersten Jahrhunderten sehr verbreiteten Fatalismus, besonders astrologischer Art, schrieben Alexander Aphrodisias, Ammonius: de fato. Dagegen schrieb der Syrer Ephräm (vgl. über sie die Abh. von Joh. Conr. Orelli. Zürich 1824. Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsvestia, Augustinus, de libero arbitrio; c. Faustum Manichaeum. Gemistos Plethon, vgl. H. Grotius 1648, philosophorum veterum sententiae de fato. — Im Mittelalter nähert sich Thomas von Aquino dem Determinismus, während Duns Scotus Indeterminist ist, Laurentius Valla aber und Thomas Bradwardinus Prädestinatianer. In der Reformationszeit ist zu nennen: Luther, De servo abitrio; Erasmus, De libero arbitrio; Melanchthons Loci 1521; Calvins Institutio L. I. II. Neben besonderen Abhandlungen Zwingli, von der ewigen Fürsehung Gottes. Zu den scharfsinnigsten Calvinisten gehört Jonath. Edwards, Inquiry into the modern prevailing notions respecting that freedom of will. W. King, De origine mali dagegen ist Indeterminist. — Philosophischer Seits ist zu erwähnen: Spinoza's Ethik, die Theodicee von Leibnitz, der Alles unter göttlicher Vorherbestimmung und das Böse als Limitation denkt. Dem materialistischen Fatalismus huldigt das Système de la nature des Baron von Holbach. Kants Indeterminismus in seiner Kritik der practischen Vernunft und der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bildet den Uebergang zu Schellings Prädeterminismus der Freiheit in seiner Freiheitslehre. Daub, Judas Ischarioth 2 Bde. sowie seine „Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit“ 1834. und seine christliche Moral. Bockshammer, über die Freiheit des menschlichen Willens 1821. Franz v. Baader, Begründung der Ethik durch Physik 1843. Herbart, Praktische Philosophie (die Idee der inneren Freiheit). W. Bd. 8 S. 33 f. Bd. 9, Nr. IX. Gespräch über das Böse. 1817. Vatke, Die menschliche Freiheit 1841. Zeller, Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, das Böse und die moralische

Digitized by Google

Weltordnung, theol. Jb. V, 3. VI, 1. 2. Schleiermacher, Ueber die Erwählungslehre 1819. Romang, Willensfreiheit und Determinismus 1835. Sigwart, Das Problem der Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Willens. Tübinger Zeitschrift 1839. 3. [Sigwart, Der Begriff des Willens und sein Verhältniß zum Begriff der Ursache. 1879.] Heinrich Ritter, Ueber das Böse. Julius Müller, Lehre von der Sünde 5 A., mit einer Uebersicht über die verschiedenen Theorien II, 1—308. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen. Rothe, Ethik. 2 A. § 86 S. 349. Trendelenburg, Naturrecht 1860. S. 65 ff. § 43. Hist. Beiträge zur Phil. II. 112: Nothwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie. Scholten, Ueber Willensfreiheit, übersetzt von Manchot 1874 und die Beurtheilung dieses Buches von Gloatz Jahrb. für deutsche Theol. 1874. [Hoekstra, Vrijheid in verband met zelfbewustheid, zedelijkheid en zonde. Sécretan, La philosophie de la liberté 1849. J. E. Fischer, Ueber die Freiheit des menschlichen Willens 1858. Stuart Mill, System der deductiven und inductiven Logik. Bd. 2. 6. Buch. Liebmann, über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. 1866. J. B. Meyer, Philosophische Zeitfragen, Cap. 8. Goering, Ueber die menschliche Freiheit. 1876. Fluegel, Probleme der Philosophie. 2 Thl. 1876. H. Sommer, Ueber das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit. Preußische Jahrbücher 1881. Nr. VI. Zart, Bemerkungen zur Theorie der menschlichen Freiheit. 1883. Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit. 1880. Lotze, Mikrokosmus III. Grundzüge der praktischen Philosophie. S. 16 f. Witte, Ueber Freiheit des Willens. 1882. Harms, Metaphysik. 1885. S. 80--100. Vgl. außerdem die Literatur oben S. 28 f.]

A. Die erste Form des Gegensatzes. Der absolute, physische Determinismus und der absolute Indeterminismus.

I. Der Determinismus der niedrigsten Form.

a) Die niedrigste Stufe des Determinismus ist die des mechanischen, vertreten von den Atomistikern im Alterthum und von dem Système de la nature. Er kann die materialistische Form annehmen und die Seele als für sich bestehendes Wesen leugnen, sie als bloße Qualität oder Aktion der Materie, als ihre Blüthe behandeln, das ist § 9, 3 schon erörtert. Aber nicht wesentlich anders wird die Sache, wenn eine menschliche Seele zugegeben, aber als allein von außen durch die umgebenden physischen Dinge oder Kräfte wie Nahrung, Klima oder auch sociale Verhältnisse bewegt und bestimmt gedacht wird. Aber der Indeterminismus mit seinem Freiheitsbewußtsein weist ihn mit Recht auf das Unwürdige dieser Vorstellung und sagt: wenn der

Digitized by Google

Mensch nur schlechthin von außen bewegt würde, ohne alle Renitenz und Gegenwirkung, so wäre er so gut wie garnicht, gar kein besonderes Wesen für sich. Denn sonst wäre er nicht bloß bestimmt und bedingt durch die Dinge außer ihm, sondern auch selbst bedingend nach der Beschaffenheit seines Wesens. Das muß dieser Determinismus selber zugeben, da er annimmt, daß jedes Ding in endloser Kette Anderes bedinge. Wäre der Mensch nicht eine bestimmende Causalität, so wäre er weniger als die Natur: er ist aber Geist und empfänglich für Allgemeines, hinaus über die bloße Abhängigkeit von den einzelnen Naturwesen oder Kräften außer ihm.

b) Giebt das der Determinismus zu, wie er muß, so kann er sich dennoch zu behaupten suchen, indem er sich in eine höhere Form als die mechanische kleidet. Wo nämlich das Denken zusammenhängender wird, da entsteht der Gedanke eines allgemeinen Naturzusammenhanges, in welchem alle natürlichen Kräfte eine Verkettung mit lauter unausweichlichen Wirkungen bilden. Da wird gesagt: das Prinzip dieser alles und jedes umfassenden und determinirenden Nothwendigkeit ist die *εἱμαρμένη*, das Fatum. So geht der mechanische Determinismus in Fatalismus über, durch welchen der Mensch nicht ihm äußerlichen Mächten der Natur subordinirt, sondern gleichwerthig mit ihnen wird, indem das Fatum, wie ihn, so Alles determinirt. Aber der Indeterminismus behauptet sein Freiheitsgefühl auch gegen den Fatalismus und findet es nicht bloß unwürdig, sondern auch unwahr, daß wir von einem blinden bewußtlosen Fatum abhängen sollen: denn wir seien uns einer Kraft der Causalität in uns selber bewußt. Werde unter dem Fatum der schlechthin necessitirende Nexus der Wirkungen verstanden, durch welchen der Naturzusammenhang besteht, so könne es in diesem Sinn kein Fatum geben. Denn der Mensch sei sich der Kraft bewußt, alles besondere Einzelne aus der Natur wollen oder verwerfen zu können, in Beidem aber Wille zu sein. Die Impulse von der Natur her, auch in ihrer Gesammtheit, werden erst durch den Willen des Geistes zu einer Causalität für ihn, tragen also, da er sich dem Ganzen gegenüber stellen könne, ihre Macht doch eigentlich von dem Geiste zu Lehn, so daß doch der Geist selber die Macht über sich bleibe. Der Geist ist kein einzelnes Naturding und muß daher, wenn er nicht will, auch

Digitized by Google

von keinem derselben gefangen genommen werden, sondern kann aus jedem derselben sich in die Tiefe seines allgemeinen Wesens zurückziehen und durch die Kraft der Reflexion in sich, die der Natur nicht beiwohnt, sich zu Allem außer ihm indifferent verhalten. An diesem Fels bricht sich alle ihm fremde, ihn determinirende Causalität.

c) Die deterministische Denkweise kann nun, um sich gegen den Indeterminismus zu behaupten, auch ihrerseits für die Causalität des Menschen eine Stelle zu finden suchen. Sie kann nun sagen: gerade wenn der Mensch alles außer sich, wie sich selbst von einem Alles umfassenden Fatum abhängig weiß, so weiß er sich nicht mehr von den Dingen in letzter Beziehung abhängig, sondern ihnen gegenüber unabhängig und frei; sie und der ganze Naturzusammenhang können ihm nichts anhaben wider das Fatum, das ihm wie ihnen das Maaß von Kraft und Bestand, von Recht und Gesetz zutheilt. Ja dem Menschen ist mehr zugetheilt als der gesammten Natur. Er ist ein geistiges Wesen allgemeiner Art und das Geistige für ihn. Daher kann die gesammte Natur seines allgemeinen Wesens nicht mächtig werden. Er ist so frei ihr gegenüber, aber allerdings dem Fatum, als dem Gesetz der allgemeinen kosmischen Necessitirung unterworfen.

Freilich antwortet hierauf der Indeterminismus wieder: diese Kraft des Widerstandes und diese Unabhängigkeit von der Natur sei noch nicht die Freiheit, auf die es für das Sittliche ankomme. Wenn Alles durch das Fatum bestimmt sei, auch die Causalität der Freiheit, ihr Bewußtsein und ihr Gebrauch, so sei die Freiheit und mit ihr alle Selbstständigkeit und Verantwortlichkeit der Freiheit geleugnet. Das Fatum bestehe überhaupt nicht mit der Freiheit, da es blind sei und seinem Inhalt nach grundloser Zufall bliebe, der für die Stetigkeit eines sittlichen Lebenszusammenhanges keine Stelle habe. Demgemäß macht der absolute Indeterminismus, den wir bis jetzt nur als Kritiker einiger Formen des Determinismus vernommen haben, seine eigene Aufstellung folgendermaßen:

II. Der Indeterminismus der ersten schroffsten Form.

Die Freiheit sei zu bestimmen als die dem allgemeinen Wesen des Menschen entsprechende Macht, alles Mögliche wenn auch nicht bewirken,

Digitized by Google

doch wollen zu können oder nicht; negativ als die absolute Freiheit von jeglicher Determination oder Bestimmtheit. Denn jede Bestimmtheit oder Determination, und wäre es auch eine ursprünglich durch den eigenen Willen contrahirte, wäre wieder eine Schranke der Freiheit als des Vermögens, alles Mögliche zu wollen oder nicht. Am meisten nähern sich dieser Form des Indeterminismus Duns Scotus und W. King, De origine mali, sowie Episcopius.[1]) Da bestände die Freiheit in dem reinen unendlichen Wollenkönnen im Gegensatz zu jedem bestimmten Wollen, also auch in dem Vermögen von jeder Bestimmtheit des Wollens sich losziehen zu können. Allein da kann mit Recht der Determinismus wieder auftreten und diesem Indeterminismus zeigen, daß er wider Willen dem Determinismus Recht geben, ja in denselben umschlagen müsse. Der Indeterminismus, welcher im Interesse absoluter Freiheit oder der Unendlichkeit des Wollenkönnens jegliche Bestimmtheit vermeint ausschließen zu müssen, verwechselt das infinitum mit dem indefinitum.[2]) Aber dieser Indeterminismus, der die Freiheit nur zu haben meint in der völligen Freiheit von aller und jeder Bestimmtheit, also allem Inhalt, wäre auch von allem bestimmten Wollen und Handeln ausgeschlossen. Wie ein Fatum läge die Nothwendigkeit auf ihm garnicht zu wollen, weil jedes Handeln ein bestimmtes einzelnes Wollen sein muß. Sollte die Freiheit nur bestehen in dem unendlichen Wollenkönnen von allem Möglichen, so wäre der Mensch, indem er ein Bestimmtes will, für diesen Moment im Abfall von seiner Freiheit, da er nicht wie Gott in einem und demselben Moment alles Mögliche wollen kann, sondern nur ein Einzelnes, was jedem allgemeinen Können, d. i. der indeterministischen Freiheit nicht adäquat ist. Da in jedem bestimmten Wollen die Freiheit sich beschränken müßte zu Gunsten des einzelnen Gewollten, so wäre nach dem Freiheitsbegriff des absoluten Indeterminismus der Gebrauch der Freiheit identisch mit deren Verlust: und um nicht in diesen Abfall von sich zu kommen, müßte die Freiheit sich negativ verhalten gegen alle an sie herantretende Anforderungen, sie

[1]) Tractatus de libero arbitrio vgl. Rothe 2 A. I, S. 354.

[2]) Wie derselbe Fehler in dem spinozischen Satze liegt: omnis determinatio est negatio, wie auch die Systeme Schopenhauer's und E. v. Hartmann's auf demselben Grundirrthum ruhen.

Digitized by Google

bliebe nothwendig bloß unendliche Möglichkeit oder Potenz des Wollens, die aber zugleich Nichtwollen, Enthaltung vom aktuellen Wollen sein und bleiben müßte. Eine Potenz des Wollens aber, die zugleich Unmöglichkeit des Wollens ist, wäre ein Widerspruch. Damit ist aber bewiesen, daß der absolute Indeterminismus eine wirkliche Freiheit nicht erreicht, ja daß er, auch auf das Können sich zurückziehend, seiner Freiheit nicht froh werden und sein Freiheitsbewußtsein nicht behaupten kann. Mit Recht kann daher der Determinismus die Lehre für den Indeterminismus ziehen, daß wenn dieser so spröde gegen jeden bestimmten Inhalt sein will, wenn er, um seine Freiheit d. h. die allgemeine unendliche Möglichkeit auch nicht momentan zu trüben, alle und jede Determination, auch die durch sich selbst folgerecht ausschließt, er nicht bloß faktisch zu keinem Freiheitsgebrauch kommt, sondern auch wie ein Fatum die Nothwendigkeit über sich hat, garnicht zu wollen, um Freiheit zu bleiben. Damit aber ist solche Freiheit in sich selbst eingeschlossen, absolut ohnmächtig, Gegentheil der Freiheit. Also schlägt der absolute Indeterminismus in sein Gegentheil um. Es ist bei ihm kein Beharren. Damit Freiheit sei, darf sie nicht ausgeschlossen sein von bestimmtem Inhalt, wie dieser nicht die Freiheit aufheben darf. Sondern damit Freiheit sei, muß die Form des freien Wollens mit einem bestimmten Inhalt vereinbar sein. Die Freiheit aber darf nicht in der Gleichgültigkeit gegen den bestimmten Inhalt und im Ausschließen desselben gefunden werden. Sonst wäre sie bloß Vermögen der Willkür. Willkür aber ist subjektiv gewandter Zufall.

Es muß ein falscher Freiheitsbegriff sein, der die Freiheit, die zum Handeln, zum Gebrauch da ist, der Nothwendigkeit des Nichthandelns oder aber des Selbstverlustes überliefert. Diesem Fatalismus nun, in welchen der absolute Indeterminismus umschlug, tritt der Determinismus entgegen, der die mechanische Stufe als unhaltbar erkannt hat, der auch durch keinen Naturzusammenhang und kein Fatum die eigene Causalität des Menschen ausschließen möchte, sondern in eine höhere Form sich zu kleiden sucht, eine solche, die auch den zuletzt vorgetragenen Einwürfen des Indeterminismus gewachsen sei.

Digitized by Google

§ 28. Fortsetzung.

B. Die zweite Form des Gegensatzes. Der psychische Determinismus und der Indeterminismus der Indifferenz.

I. Der psychische Determinismus.

Wie es nicht nur mechanische Impulse giebt, von denen der Mensch getrieben oder gleichsam gestoßen wird, so ist er auch in seinem Sein und Thun nicht von den Launen oder dem irrationalen Zufall eines Fatums abhängig, das ihn jetzt zu diesem, dann wieder vielleicht zu Entgegengesetztem necessitirt. Er sei vielmehr, sagt der Determinismus in neuer feinerer Form, relativ frei den Weltkräften gegenüber als eine Kraft, die selbst durch eigene Causalität auf sie einwirken und ihnen widerstehen kann: und zwar das betont nun die höhere Form des Determinismus, daß der Mensch eine Causalität stetiger bestimmter Art nach dem Maße und der Art der innewohnenden Kraft sei. Der Wille, sagt er, muß actueller bestimmter Wille und doch frei sein können. Das Bestimmte, Determinirte kann nicht der Freiheit feindlich sein. Ein wirklich freier Charakter ist gerade auch ein determinirter Charakter. Aber, fährt er nun fort, der Wille wirkt wie alle Kräfte; es wählt, entscheidet, handelt der Mensch als geistige Kraft nach seinem Wesen, seiner psychischen Beschaffenheit. Zwar ist er mit seiner Empfänglichkeit und seinem Wollenkönnen nicht an ein enges Maaß von Dingen gebunden, wie die Naturwesen. Die menschliche Natur hat allgemeine Art und kann daher unendlich Vielerlei wollen. Aber in jedem Individuum und jedem Moment ist das Wählen an die vorherige Disposition, besonders der psychischen Kräfte gebunden. Weder Fatum noch Naturbeschaffenheit wirken von außen auf ihn ein. Aber die Beschaffenheit seines Gesammtorganismus, seines Erkennens und seiner Triebe, die er mit auf die Welt bringt oder die ihm durch Bildung werden, ist es, wodurch sein Wille bestimmt wird: und auch sittliche Impulse können von dieser zuständlichen Beschaffenheit ausgehen. Die Kräfte und Triebe des Menschen haben alle eine determinirende Wirkung auf den Menschen. Er selbst ist nur deren Ausdruck und Vollzieher, und so hat doch Alles seinen

Digitized by Google

naturnothwendigen Verlauf, wenn auch nicht nach physisch-mechanischer, doch nach psychischer Determination: und geleugnet wird im Menschen ein eigener Quell der Causalität von Handlungen unabhängig von einer psychischen Determination. Die Freiheit als Vermögen eine neue Reihe von Handlungen anzufangen, also als Ursache auch davon, daß der Mensch Ursache von Handlungen ist, eine Causalität zweiter Potenz als freies Wollen des Wollens, wird geleugnet. Denn vielmehr die Ursache davon, daß er Ursache ist und wird, soll nur in dem gegebenen psychischen Wesen des Menschen liegen. Eine Macht der Selbstbestimmung in Beziehung auf den inneren Quell der Handlungen selbst gäbe es nicht. Auch so wäre die ganze Kette von Handlungen und Zuständen, aus welchen das Menschenleben besteht, von Anfang präformirt, und die Kette entwickelte sich, wenn auch unter Mitwirkung äußerer Faktoren, wie aus einem Samen von Anfang an Blätter, Blüthen, Früchte treiben. Und dieser Nothwendigkeit von Anfang bis zu Ende wären die Bösen verfallen in ihrem Bösen, wie die Guten in ihrem Guten. Sie hätten aber sittlich entgegengesetzte Dispositionen, der Eine wäre zum Bösen geschaffen, der Andere zum Guten.

So viel will sich nun aber, und mit Recht, der Indeterminismus nicht gefallen lassen. Sondern, wenn er auch jetzt zugiebt, daß die Freiheit ohne Selbstverlust ein bestimmtes Wollen müsse vollbringen können, ja daß ein entschlossenes determinirtes Wesen zur Freiheit selber gehört, so wirft er doch dem psychischen Determinismus vor, daß er die psychologischen Phänomene der Scham, Reue und besonders des Schuldbewußtseins, die auf sittliche Freiheit weisen, nicht erklären könne, daß er vielmehr Zurechnung und Schuld aufhebe, weil er die Form des freien Willens leugne, daß aber dann auch der Inhalt nicht mehr könne der sittliche sein, sondern daß er doch die Determination nur nach Art physischer und nicht ethischer Gesetze denke, daher sein Inhalt sittlich gleichgültig oder werthlos bleibe. Zwar mag nun der Determinismus antworten: Schuld ist, wo irgend wirkliche Causalität ist, wie wir z. B. sagen: schlechtes Wetter ist Schuld am Mißrathen der Saaten. Allein mit Recht kann der Indeterminismus erwidern, das sei nur physische und logische Zurechnung, Zurückbeziehen des Erfolgs auf die nächste Causalität, die selbst wieder

Digitized by Google

eine andere als ihre Ursache hinter oder über sich haben könne. Dagegen bei der sittlichen Zurechnung und dem strengen Schuldbegriff sei das nicht die Meinung, sondern im Gegentheil, daß keine fremde necessitirende Causalität den Menschen zur Ursache seines Thuns gemacht habe; daß vielmehr er selber die Schuld, *αἰτία*, oder Ursache dafür sei, daß sein Wille eine Causalität wurde. Kurz: sittliche Schuld und Zurechnung haben nur da eine Stelle, wo der Mensch als eine Ursächlichkeit höherer Art als die natürlichen Ursachen gedacht sei, als Causalität in höherer Potenz, als letzte Ursache zwar nicht seines Seins, aber doch seines Causirens, als die Macht, sich zur Ursache einer Handlung zu machen oder nicht. Ferner kann der Indeterminismus mit Recht dem psychischen Determinismus entgegenhalten, er könne keinen Grund angeben, warum die Einen gut seien, die Andern böse, während doch Alle durch ihr Wesen für das Ethische unbedingt in Anspruch genommen werden. Ist der Unterschied zwischen Gut und Böse ein absoluter, so würde die psychische Determination bei Verschiedenen einen absolut entgegengesetzten Charakter annehmen müssen: dann aber sind die Menschen nicht mehr Eine Wesensgattung, sondern zwei total verschiedene: und das Sittliche kann nicht mehr im Ernst als unbedingte allgemeine menschliche Aufgabe festgehalten werden. Für die psychisch zum Bösen Prädisponirten wäre das Gute gar nicht wirkliche Aufgabe. Und so würde von mehr als einer Seite der psychische Determinismus zum Ruin der ethischen Idee. Verweist aber hiergegen derselbe darauf, daß sie doch in dem Guten ihre Wirklichkeit finde, so erinnert der Indeterminismus mit Recht: wenn der Mensch Alles thue necessitirt durch seine Anlage und seine Prädisposition ohne Möglichkeit des Gegentheils, so könne man ihm auch keinen wirklichen eigenen Antheil an seiner sittlichen Gestaltung zuschreiben, und so wäre auch bei dem Guten nach dem Standpunkte des Determinismus kein eigentliches Sittliches zu sehen. Aber auch den Fatalismus wird der psychische Determinismus nicht ganz los. Denn wenn alles, sei es auch psychisch, determinirt ist, so fragt sich: was ist das Determinirende? Ein gutes oberstes Wesen kann es nicht sein, denn dieses könnte nicht zu Bösem, wie zum Guten bestimmen. Also müßte doch als oberste determinirende

Digitized by Google

Macht das Fatum gesetzt werden, dem der Unterschied von Gut und Bös gleichgültig ist, das nicht nach Zwecken, sondern blind determinirt. Ist gleich das Fatum nach außen und nach unten Necessitirung und Prinzip eiserner Nothwendigkeit, so ist es doch nach innen, in sich selbst ohne Ziel und Zweck, ohne eigene Absicht, hohl und ohne Kern. Absolut betrachtet ist es ohne Grund, daß von ihm dieses und nicht das entgegengesetzte bestimmt wird, d. h. es wird, innerlich angesehen, das Fatum der absolute Zufall.

II. Der Indeterminismus der Indifferenz.

2. Freilich sind die Einwürfe des Determinismus seinerseits gegen den Indeterminismus in seiner absoluten Form nicht erledigt. Und erkennt der Indeterminismus deren Berechtigung an, namentlich daß zum Begriff der Freiheit nicht ein bloßes Vermögen, eine impotente Potenz gehöre, sondern eine Actualität, die einen Inhalt bestimmter Art sich angeeignet hat, so beschreitet auch er eine höhere Stufe. Er sagt nun, die Ursache der sittlichen Beschaffenheit des Menschen müsse in ihm selber sein und liege in dem Vermögen der freien Wahl zwischen dem einen und dem andern Inhalt, namentlich dem Vermögen, dem Guten oder Bösen den Vorzug zu geben, ohne sich selbst zu verlieren. Die Freiheit bleibe ohne Veränderung oder Selbstverlust auch nach der Wahl, was sie war, sie sei das reine Wahlvermögen, unverlierbar und im Stande, stets auch wieder gleich gut das Entgegengesetzte zu wählen. Sie könne zwar momentan sich für einen Inhalt bestimmen, durch ihr Determiniren. Aber das berühre doch nur die Oberfläche ihres Wesens, während im Innersten das Wahlvermögen sich stets gleich bleibe und sich zu jedem Inhalt gleich verhalte, nämlich indifferent, als Wahlvermögen, als kürender Wille oder Willkür; daher die Freiheit in diesem Sinne liberum arbitrium indifferentiae heißt. Das ist ein verbreiteter Begriff von Freiheit; sehr Viele sehen immer noch den Adel des Menschen in dem formellen Vermögen der Willkür, gleichgültig, was sie zu ihrem Inhalt mache. Allein auch gegen diese Auffassung des Freiheitsbegriffs erheben sich bedeutende Bedenken, die der Determinismus zum Theil geltend macht. Ist das Wesen der Freiheit damit erschöpft, daß sie Vermögen der Wahl ist, so kann sie keine wachsende sein, und ebenso wenig könnte sie abnehmen, son-

Digitized by Google

dern nur ganz da sein oder garnicht, mithin fertig von Anfang an. Aber eine solche Freiheit wäre in einer Welt, in der Alles werdend ist, eine ganz abnorme Erscheinung. Wenn ferner die Freiheit nur liberum arbitrium indifferentiae und doch eine bleibende Eigenschaft des Menschen wäre, so würde unmöglich irgend eine Bestimmtheit, und wäre sie auch durch den Menschen selbst gesetzt, zur dauernden Beschaffenheit des Menschen werden. Denn da die Freiheit als bloße Wahlfreiheit keine Bestimmtheit in sich aufnehmen kann, ohne aufzuhören, in sich indifferent gegen jeden sie bleibend charakterisirenden Inhalt zu sein, so könnte der Mensch auch nach einer Reihe von Thaten in jedem Moment alle Nachwirkung aufheben. Aber davon zeigt die Erfahrung das Gegentheil. Die Thaten des Menschen lassen Spuren zurück, erzeugen Dispositionen, die auf das weitere Leben mit einwirken. Dadurch wird aber die Freiheit als bloße Wahlfreiheit beschränkt. Und darin ist nicht etwa ein Verlust zu sehen; vielmehr wäre die Freiheit schlechthin keine Macht des Menschen über sich, wenn nicht auch etwas Bleibendes durch ihren Gebrauch gesetzt werden könnte. Und hieran schließt sich ein Weiteres: auch das Ethische wäre verletzt durch solchen Begriff der Freiheit. Wäre sie schlechterdings nichts als Wahlvermögen, so müßte sie eben frei über den Objekten der Wahl schweben, sie könnte an denselben nur gleichsam nippen, aber mit nichts sich fest und verläßlich zusammenschließen. Wäre der Wille die bloße Agilität, die sich stets in einen Inhalt legen, aber ebenso sich davon auch wieder losschütteln kann, wie sollte darin ein Vorzug liegen? Wie könnte ein Charakter werden, wenn die Selbstbestimmungen des Menschen in ihm nicht innerlich auch nach der That fortwirken könnten, ihn zu charakterisiren vermöchten? Einen Fortschritt könnte es da nimmer geben, es wäre ewig immer wieder von vorne anzufangen. Wenn ferner in solcher Freiheit als dem Vermögen der Willkür, in dieser Indifferenz der Freiheit der Adel des Menschen, das göttliche Ebenbild gesehen werden soll, so ist zu fragen: ob denn nicht auch Gott frei zu nennen sei, der den Vorzug solcher Freiheit, die nur Willkür ist, nicht haben kann, weil er nicht bloß Macht, diese psychische Kategorie zu niedrig für ihn, und die Macht vielmehr seinem ethischen Wesen untergeordnet ist. Wenn es nicht zu Gottes Freiheit kann gerechnet werden, auch

Digitized by Google

das Böse wollen zu können, so muß auch das Ideal des Gott ebenbildlichen Menschen anderswo liegen, als in einer nur äußerlichen, angeblich freien, in Wahrheit zufälligen Stellung zum Guten. Endlich käme die Indifferenzlehre mit dem sittlichen Gesetz auch in Widerspruch. Das Sittengesetz verlangt, daß das Gute gewollt werde, weil es das sittlich Nothwendige ist. Die That, die es nur aus Willkür oder Laune vollbrächte, machte es zum Spiel, entweihte es, statt ihm zu huldigen. Wenn der Mensch an sich und überhaupt nach seinem Wesen indifferent wäre gegen die Bestimmtheit des Inhalts, also auch des Guten und Bösen, und wenn der Wille nach seinem Wesen zum Gesetz des Guten in keiner anderen Beziehung stände als zum Bösen, so hätte das Gesetz keinen wesentlichen Zusammenhang mit ihm und könnte dann auch nicht mehr schlechthin verbindlich für ihn sein. Solches schrankenlose Recht der Selbstbestimmung hübe auch die wesentliche Bestimmung des Menschen für das Gute auf. Die Freiheit kann nur geschaffen sein für das Gute, es wäre undenkbar, daß in die Welt eine Kraft eingelassen wäre, die nur Willkür bliebe, die keine gute Charakterbildung, ja nicht Eine gute That zu vermitteln, wohl aber Verwirrung ohne Ende in Gottes Welt anzurichten im Stande wäre. Es ist aber auch nicht an dem, daß es für die Freiheit gleichgültig ist, ob sie an das Gute oder an das Böse sich hingiebt. Sie befindet sich selbst nicht gleich wohl oder gesund in Beidem, sondern das Böse wählend fällt sie mit sich selbst in Widerspruch und verkümmert; sie fällt unter die Macht des Natürlichen, der unvernünftigen Triebe, und verkauft sich damit an das Reich der Unfreiheit, was Paulus *αἰχμαλωσία* nennt. Dagegen das Gute wählend kommt sie erst zu ihrem vollen Begriff, erhebt sie sich aus der bloßen Möglichkeit der formalen Freiheit zur wirklichen realen Freiheit. Zu dem Allem kommt, daß die Lehre von der Indifferenz der Freiheit annehmen müßte, jedes Subjekt werde in völliger sittlicher Unbestimmtheit als tabula rasa geboren, während die Erfahrung wie die heilige Schrift einen natürlichen Hang zum Bösen kennt.

Die Debatte der beiden Gegner muß beide überführen, daß sie auch in ihrer zweiten Form nicht haltbar sind, sondern noch eine höhere andere suchen müssen.

Digitized by

§ 29. Fortsetzung.

C. Die dritte Form des Gegensatzes. Der theologische Prädeterminismus oder die absolute Prädestinationslehre[1]) und der Prädeterminismus der Freiheit oder die Freiheit als transcendente eines intelligiblen Daseins.

I. Der theologische Prädeterminismus oder die Prädestination als höchste Form des Determinismus.

Dem Gewicht der Gründe gegen den psychischen Determinismus sich nicht entziehend, sucht nun der Determinismus höchster Stufe die Fehler desselben möglichst zu bessern, indem er für seine Determination nicht auf eine blinde Ursache, nicht auf objektiven Zufall oder Fatum, noch auf die bloße, wenn auch geistige Naturmacht zurückgeht, sondern auf den freien lebendigen Gott der Fürsehung, der die Welt zum guten Ziele lenke. Dieser freie, alles bestimmende Wille Gottes sei sogar Grund, wird nun gesagt, einer möglichen Aenderung des Menschen, einer Umwandlung vom Bösen zum Guten, die der strenge psychische Determinismus ausschließen muß. Der Determinismus als theologischer kann also jetzt, wie der Indeterminismus, in Abrede stellen, daß in irgend einem Menschen das Böse nothwendig zu seinem psychischen Wesen gehöre; er kann auch die Einheit der menschlichen Gattung, ihre allgemeine Fähigkeit für das Sittliche dadurch behaupten, daß er sagt, Alle, auch wenn sie sündig seien, haben noch eine Empfänglichkeit an sich für einen neuen Anfang durch Zutritt des göttlichen Faktors, also einer übernatürlichen schöpferischen Kraft. Der theologische Determinismus ist aber in dreierlei Form aufgetreten, der des Infralapsarianismus nach der Art Augustin's, der des Supralapsarianismus nach Art Calvin's und Beza's und in der Schleiermacher'schen Form. Alle gehen aus von der allgemeinen Sündhaftigkeit oder Erlösungsbedürftigkeit wie -fähigkeit, lassen aber die endliche Beschaffenheit und das Schicksal Aller rein durch Gott determinirt sein. Augustinus so, daß er annimmt, einen Theil der Menschheit begnadige Gott mit der Kraft

[1]) Vgl. Glaubenslehre. II, § 130. (§ 74. 75.)

Digitized by Google

der Erfüllung des Allen geltenden Gesetzes; einen andern Theil übergehe er durch seine Erwählung, belasse ihn in der Sünde, die zur Verdammniß führt, obwohl Alle für die Gnade an sich gleich empfänglich wären. So erkläre sich ohne Annahme einer freien Wahl in dem Menschengeschlecht, wie es jetzt ist, der Unterschied von Gutem und Bösem durch Gottes Erwählung. Um aber die Schuld des Bösen und der Verdammniß der Einen nicht auf Gott fallen zu lassen, lehrt er, daß in Adam die Menschheit sittlich frei war, aber in ihm Alle gesündigt haben, so daß Keinem Unrecht geschehe, wenn er von der Erwählung übergangen, der Verdammniß überlassen werde. Da nimmt also der Determinismus ein indeterministisches Element in sich auf, einen präexistentiellen Freiheitsakt aller in Adam, womit das System des rein theologischen Determinismus freilich bereits durchbrochen wird. Aber auch so bleibt das Räthsel, wie es sich mit Gottes Liebe reime, daß den Einen die Hülfe, ohne die sie im Bösen bleiben müssen, versagt wird, während die Andern doch nicht besser sind. Soll einmal das System des Determinismus durch den Rückgang auf Adam und die Freiheit der Menschen in ihm sich durchlöchern lassen müssen, warum soll nicht ohne diesen Rückgang auf Adam an dieselbe Freiheit der Einzelnen appellirt werden dürfen zur Erklärung des Unterschiedes von gläubig werdenden und ungläubig bleibenden, oder umgekehrt, warum soll nicht mit dem theologischen Prädeterminismus voller Ernst gemacht werden? Warum die Ausnahme bei Adams Fall?

Der Supralapsarianismus von Calvin und Beza sucht den theologischen Determinismus strenger durchzuführen. Er getraut sich, Grund anzugeben, warum die Einen von der Erwählung übergangen werden. Das gehört ihm zur Güte der Welt, die für Gottes Ehre da ist, daß er wie seine Barmherzigkeit an den Einen, so auch seine Gerechtigkeit an den Anderen offenbare. Daher müsse es neben Gefäßen der Gnade und Barmherzigkeit auch Gefäße der Unehre geben. Daher glaubt er auch, von der Freiheit des Falles Adams und des Geschlechtes in ihm absehen und auch diesen Fall auf Gottes allmächtige Anordnung zurückführen zu können, die sich dadurch das Material für jene doppelte entgegengesetzte Erweisung der Herrlichkeit Gottes in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gewann. Für die Erwählten sei das

Digitized by Google

Böse nur mit Beziehung auf die Erlösung geordnet. — Allein das führt in noch größere Räthsel. Wie soll eine Offenbarung der Gerechtigkeit da herauskommen, wo die allmächtige göttliche Ordnung das Böse begründet hat? Wie soll der gerechte Gott strafen können, was er unwiderstehlich geordnet? Und wo bliebe da der innere Zusammenhang von Gerechtigkeit und Liebe, wenn Gott die Menschheit so dualistisch spaltete? Da wäre auch in Gott Gerechtigkeit und Liebe entzweit, nicht in ihrer inneren Zusammengehörigkeit erkannt, weil er nicht immer in seinem Thun zugleich gerecht und liebreich wäre, sondern das Eine wäre er nur bei den Guten, das Andere bei den Bösen.

Um nun die wesentlich gleiche sittliche Bestimmung aller Menschen und in Gottes Thun die Herrschaft der Liebe zu sichern, hat Schleiermacher den theologischen Prädeterminismus in einer dritten, vollkommeneren Form aufgestellt. Nach ihm greift die absolute göttliche Determination zwar ohne Ausnahme durch, aber ebenso ausnahmslos wird auch die allgemeine Bestimmung der Menschen für das Gute durch sie erreicht. Die Gnade ist universal, bietet sich Allen an, wie die lutherische Kirche mit Recht lehrt, sie ist aber auch schlechthin unwiderstehlich und bleibend, darin stimmt er Calvin zu. Da Alles von Gott vorher bestimmt sei, so sei der Supralapsarianismus in seinem Recht, das Böse sei auch von Gott geordnet. Dennoch sei Gott nicht mit sich in Widerspruch, wenn er das Gute gebietet, das Böse verbietet. Er sei nicht gleichgültig gegen diesen Unterschied. Denn das Böse sei von Gott nur als verschwindendes, aufzuhebendes zusammen mit der Gnade gewollt. Dasselbe sei nur das mit einem noch unvollkommenen Maße des Gottesbewußtseins zusammengeordnete Natürliche, und dieses Uebergewicht oder Uebermaß des Natürlichen, das für den Anfang geordnet ist, diese reale Disproportion sei das Fleisch, während an sich oder außerhalb der Zusammenordnung mit dem Geist das Natürliche unschuldig wäre. Dabei sei der Mensch eine wirkliche, nicht blos scheinbare Causalität, daher die Zurechnung ihre Wahrheit habe; und ebenso sei das Böse für Jeden vermeidlich, wenn auch nicht sofort: denn Alle sollen vollendet werden. Das Böse gehöre nicht zum Wesen oder zum Begriff des Menschen; absolut betrachtet, sei es vielmehr das ewig

Verworfene und Vermeidliche, nämlich durch Gottes Gnade, die das Gottesbewußtsein seiner Zeit mit höherer Kraft ausstattet. Diese Auffassung hat für sich, daß sie die Freiheit nicht, wie der Indeterminismus der Indifferenz, als bloße Willkür oder als fertige Größe, sondern wachsthümlich denkt. Auch findet in Schleiermacher's Theorie das Faktum seine Anerkennung, daß der Mensch nicht leer von Gutem und Bösem, sondern mit einem Uebergewicht des bösen Hanges geboren wird.

Aber auch dieser höchsten Form des Determinismus steht entgegen: wenn die unwiderstehliche Macht der Gnade Alles wirkt, so kommt es nicht zu einem sittlichen Prozeß, sondern nur zu einer im Wesentlichen physischen Behandlung. Die Welt, auch der menschliche Wille bliebe da in Gottes Willen verschlungen. Die Welt wäre nur Erscheinung des göttlichen Willens und hätte insofern eine nur doketische Existenz. Auch läßt dieser Determinismus wie alle Formen desselben das Böse in letzter Beziehung von Gottes allmächtigem Wirken geordnet erscheinen. Zwar wird das damit entschuldigt: Gott wolle die Allmähligkeit des Werdens, die einen Defekt für die früheren Stufen mit sich bringe. Allein mit der Allmähligkeit ist Böses noch nicht gegeben: das Böse ist Ausschreiten aus der normalen Bewegung: ist Böses da, so ist von dem eingeschlagenen Wege eine Umkehr, eine Rückkehr auf den richtigen Weg allmähligen Werdens nöthig, auf welchem weder Ausschreitungen noch Umkehr eine Stelle haben. Sagt endlich Schleiermacher: das Böse sei zwar eine Dissonanz oder Störung, aber diese löse sich auf, da es mit der Erlösung zusammen geordnet sei, so bringt er den göttlichen Willen mit sich selbst in Widerspruch, indem er etwas allmächtig ordnet, das sein Gesetz und sein ethisches Wesen als verwerflich bezeichnet.

II. Der Prädeterminismus der Freiheit.

Daher giebt sich der Indeterminismus auch dieser letzten und höchsten Form des Determinismus noch nicht gefangen, sucht aber eine Gestalt, die ihn gegen die gewichtigen Einwürfe des Determinismus (B. II) sicher stellt. Er giebt jetzt nicht blos zu, daß die Freiheit nicht dürfe in der bloßen Willkür gefunden werden, noch jede bleibende Charakterisirung ausschließe, sondern auch, daß sie nicht von Anfang an oder von Natur fertig sei, vielmehr ihre Gestalt erst durch die

That erhalte, sowie, daß sie zum Gesetz eine wesentliche Beziehung habe, daher durch willkürlichen Gebrauch sich selbst verderbe, dagegen erstarke, wenn sie mit dem sittlich Nothwendigen sich einige. Andererseits beharrt der Indeterminismus auch jetzt noch dabei: der sittliche Zustand des Menschen muß seine eigene That sein, seine ganze sittliche Beschaffenheit muß ihren Grund in einer freien Selbstbestimmung des Menschen haben, nicht in mechanischen, psychischen oder theologischen Determinationen. Vielmehr charakterisire Jeder sich selbst. Indem er nun aber darauf blickt, was der Augenschein zeigt, daß der Mensch nie tabula rasa ist, sondern in jedem Augenblick eine Bestimmtheit hat, speciell darauf, daß im menschlichen Leben sich frühe ein egoistischer Hang zeigt, der nicht von einem individuellen Sündenfall in dem empirischen irdischen Leben kann abgeleitet werden, so kann er nur dadurch sich behaupten, daß er die offenbar in der Gegenwart schon vorhandene Determination zurückführt auf einen freien Akt oder freie Akte in einer intelligiblen Welt, was folgerichtig bis in ein überzeitliches oder vorzeitliches Dasein, zum Präexistentianismus zurückführt. In diesem intelligiblen Reiche entscheide sich die Freiheit durch einen Akt, der den Menschen so charakterisire, wie wir ihn empirisch oder auf Erden sehen. So in verschiedener Art Kant, Schelling, Origenes und Jul. Müller.

Nach Kant waltet in der Sichtbarkeit der sinnlichen Welt rein das Gesetz der Nothwendigkeit. Aber der Geist habe in sich ein intelligibles Gebiet, ein Reich der Freiheit, in welchem er über oder gleichsam hinter der Zeit sich selbst bestimme. Da für ihn die Zeit nur subjektive Bedeutung hat, so kann er diese Selbstbestimmung, wie aus der Ewigkeit hervor, als stetig wirkend oder durchgehend denken. Allein wenn die ganze äußere Welt und das empirische Zeitleben dem Gesetz der Nothwendigkeit überlassen bleibt, während die Freiheit zum rein intelligiblen Sein verurtheilt ist, so ist sie zur Ohnmacht verurtheilt, das Sittliche aber zu einer nur leiblosen, spiritualistischen Existenz. Wenn Kant den sündigen Hang, mit dem wir geboren werden, aus einer That der Freiheit stammen läßt, so ist damit ein Zusammenhang zwischen der intelligiblen und der empirischen Welt zugegeben, der aber eine Inconsequenz in das System hineinträgt. Aehnlich verhält es sich damit, daß er die Möglichkeit einer intelligiblen Umkehr statuirt. Denn

Digitized by Google

damit ist doch der Zeitlichkeit, weil der Geschichte, eine objektivere Bedeutung zugestanden.

Nach Schelling hat Jeder von uns durch einen vorzeitlichen und überzeitlichen Akt der Freiheit sich selbst charakterisirt und bringt nun die selbstgegebene Bestimmtheit mit sich in das Zeitleben, welches nur die Bedeutung hat, darzuleben, was in jener liegt. Das ganze irdische Leben soll so dem Determinismus unwiderruflich überantwortet sein. Aber wenn nirgend mehr die Macht wäre, eine neue Reihe von Handlungen von innen heraus zu beginnen, so könnten alle Menschen im irdischen Leben eine sittliche Aenderung nicht mehr vollbringen, weder zum Guten, noch zum Bösen; wir erhielten auch so zwei ewig verschiedene Menschenklassen und das ganze irdische Leben wäre ohne allen eigenen realen Gehalt. Ein Akt hätte im ganzen Dasein sittlichen Werth und dieser läge jenseits unseres Bewußtseins. Die Geschichte hätte nur eine Scheinbedeutung. Denn statt etwas zu erwerben, könnte das Zeitleben nur zeigen oder offenbaren, was in diesem Freiheitsakt schon gesetzt ward.

Sagte man dagegen mit Origenes und Jul. Müller, durch jene Prädetermination bestimme sich die Freiheit nicht gänzlich und für immer, es bleibe vielmehr z. B. Umkehr dem Menschen möglich, es sei also neben der Determination oder Nothwendigkeit auch noch Freiheit da, so liegt darin ein Zugeständniß, daß bei dem reinen Indeterminismus und Determinismus nicht könne stehen geblieben werden. Nach Origenes werden die Seelen zur Strafe mit einem Leibe bekleidet und auf die Erde als in ein Gefängniß gesandt. Das will Jul. Müller nicht, weil da der Leib eine gar zufällige Stellung zur Seele hätte. Er will dagegen, daß die menschlichen Seelen auch ohne Fall dazu bestimmt gewesen wären, seiner Zeit einen Leib zu erhalten, sonach sind ihm die Menschen anfangs noch unfertig geschaffen. Aber um so auffallender ist dann, daß die menschliche Seele schon so fertig geschaffen sein soll, daß sie in der Präexistenz jenen unendlich folgenreichen, verhängnißvollen Akt vornehmen konnte. Er kann nicht zeigen, wie die Seelen in dem präexistenten, intelligiblen Stande ohne Leib und ohne Weltbewußtsein zu diesem Akte kommen konnten, der bereits eine hohe, unmöglich angeborene Stufe der Freiheit und des Selbstbewußtseins

voraussetzt. Wenn ferner zu der Indifferenz der Freiheit, als wäre sie die erschöpfende Definition derselben, nicht kann zurückgegriffen werden wollen, so kommt es darauf an zu sagen, wie das Moment der Wahrheit, das der Determinismus vertrete, dem Freiheitsbegriff einzuverleiben sei und wie demgemäß dieser müsse bestimmt werden.

Ueberschaut man nun beide Reihen, so ist das Resultat: Die Wahrheit ist auch in der dritten Form des Determinismus und Indeterminismus noch nicht gefunden, obwohl Beide Elemente in sich aufgenommen haben, die ursprünglich in dem andern Gliede des Gegensatzes zu Hause sind. Gleichwohl treibt die dialektische Nothwendigkeit der Sache zu der Anerkennung, daß eine Einigung des Momentes der Nothwendigkeit und des Momentes der Freiheit zu suchen und dadurch der Freiheitsbegriff über den bloßen Indeterminismus wie Determinismus hinauszuführen sei.

§ 30. Positive Lehre von der Freiheit.

Der Vollbegriff der Freiheit wird realisirt und erkennbar erst in einer Mehrheit von Stufen, die er in einem wirklichen sittlichen Prozeß durchlaufen muß, welchen weder der reine Determinismus noch der Indeterminismus kennt und welcher durch den Gegensatz einerseits, die Zusammengehörigkeit andererseits des Faktors der Freiheit und der Nothwendigkeit in Bewegung gesetzt wird. Die erste Stufe ist die der wesentlichen Freiheit (vergl. § 24. 25, 1. 2. 19, 1—3), entsprechend dem wesentlichen Gewissen. Erst durch das im Gewissen offenbar werdende Gebot § 25, 2 wird das sittliche Wahlvermögen, das in der wesentlichen Freiheit latitirt, zur Aktualität hervorgelockt und damit die zweite Stufe beschritten. Jetzt tritt die doppelte Möglichkeit vor das Bewußtsein, sich von dem Guten oder seinem Gegentheil bestimmen zu lassen, und die Freiheit als Wahlvermögen zwischen Gut und Böse ist da. Aber auch das Wählenkönnen ist noch nicht die wahre Freiheit, sondern bezeichnet nur die Stufe der formellen oder subjektiven Freiheit, die nur Uebergangsstufe sein kann. Erst da wird die dritte Stufe und der Vollbegriff der Freiheit erreicht, wo sich in nicht willkürlicher, gegen das sittlich Nothwendige gleichgültiger Wahl der Wille mit dem Guten als dem wahren Wesen oder der Idee der eigenen

Persönlichkeit so fest zusammen geschlossen und dadurch charakterisirt hat, daß durch die befreiende Macht der Liebe und Lust zum Guten das Wählenkönnen des Bösen immer mehr zur sittlichen Unmöglichkeit wird. Das ist die reale Freiheit, neutestamentlich die selige Freiheit der Kinder Gottes (die sog. theologische Freiheit), in welcher das Wahlvermögen aufbewahrt ist, aber nicht mehr als ein Moment, das isolirt wirken kann, sondern das dem mit dem Guten unauflöslich geeinigten Willen eingegliedert ist; in dieser realen Freiheit hat die wesentliche Freiheit ihre reine, kräftige Wirklichkeit erreicht.

1. Biblische Lehre. Die heilige Schrift lehrt weder absoluten Determinismus, noch ein leeres liberum arbitrium indifferens. Vielmehr die wesentliche Freiheit liegt in der Gottebenbildlichkeit ausgedrückt 1. Mose 1, 26. 27. Der Mensch ist einmal geschaffen in derselben (בְּצַלְמוֹ). Es ist die wesentliche Bestimmtheit des Menschen, für Gott bestimmt zu sein. Diese seine Bestimmung ist aber nicht unmittelbar auch schon verwirklicht. Das liegt in dem Wort, er sei zu Gottes Ebenbild geschaffen (כִּדְמוּתוֹ). Zum Guten oder sittlich Nothwendigen hat hiernach der Mensch eine wesentliche Beziehung, und so lange er in Einheit mit Gottes Willen bleibt, ist er auch in einem glücklichen, seiner Natur entsprechenden Zustand der Harmonie mit sich, was er freilich erst nach dem Fall lebendig erkennt. Mittels des Gebotes ergiebt sich dann die sittliche Wahl. Das Gebot tritt zwar auf in Form der Positivität und seine innere Güte wird noch nicht eingesehen, doch weiß der Mensch schon die Pflicht der kindlichen Pietät und des Gehorsams, ist also damit schon in dem sittlichen Gebiet. Daher wird das Bewußtsein vom Gesetz mit dem Selbst-, Welt- und Gottesbewußtsein immer mehr entwickelt und durch die Sitte der patriarchalischen Zeit befestigt, endlich durch Mose in nationaler Form explicirt. Auch das mosaische Gesetz ist der Freiheit freundlich und die Erkenntniß fehlt nicht, daß es mit dem Wesen, also auch der Freiheit des Volkes zusammenhängt. 5. Mose 30, 15 f. Jer. 6, 16. 18, 11. Sirach 15, 14 f. Daher der laute Preis des Gesetzes Ps. 32. 103. 119. Dasselbe weckt das Freiheitsbewußtsein und ruft zur Aufgabe. Das Gute und das Böse wird nach 5. Mose 30, 15 den Menschen zur Wahl vorgelegt. Auch das Christenthum erkennt die wesentliche Freiheit an

Digitized by Google

Röm. 7, 22. Joh. 3, 20, 21, nicht minder eine Freiheit der Wahl zwischen Gutem und Bösem. Matth. 22, 2 f. 23, 37. Ap.-G. 7, 51 f. Doch erhält die bloße Wahlfreiheit für sich noch nicht den Namen der Freiheit. Ἑκούσιον wird Hebr. 10, 26 von der Freiwilligkeit in der Richtung zum Bösen gebraucht. — Selbstverständlich ist jedoch, daß das Alte und Neue Testament nicht bei dem subjektiven Faktor der Freiheit stehen bleibt; auch abgesehen von der Sünde kommt alle gute Gabe von Gott, dem Vater des Lichtes, der das Wollen wie das Vollbringen im Menschen wirken muß. Jacobi 1, 17 f. Philipper 2, 13. Dazu kommt nun aber, daß die Schuld und Sünde, die der Freiheit wegen zugerechnet wird, einen Zustand der Unfreiheit bewirkt, der Herrschaft des Fleisches und eben damit der Furcht und Scheu vor Gott, wie auch schon die Propheten in Erkenntniß hiervon einen neuen Bund für nöthig erachten Jer. 31. Hesekiel 11, 19. Der Sohn nun kam, damit aus Knechten freie Kinder Gottes werden. Joh. 8, 31. 32. Röm. 6, 15 f. 8, 17 ff. Der göttliche Faktor hat die Kraft, den Menschen zu bestimmen, aber diese Determination dient gerade der Freiheit, und Jacobus nennt geradezu 1, 25 das Christenthum den *νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας*. Die wahre Freiheit ist nach dem N. Testament die verwirklichte, Gott ebenbildliche Persönlichkeit Röm. 8, 21. 2. Cor. 3, 17. Eph. 4, 23 f. Colosser 3, 9 f. 1. Petri 2, 16. Von Freiheit außer Christus ist in dem N. Testament nicht die Rede, im Gegentheil sagt Christus: ohne mich könnet ihr nichts thun Joh. 15, 5.

2. Möglichkeit und Nothwendigkeit des sittlichen Wahlvermögens. Zwar haben die Reformatoren Luther und Calvin die sittliche Wahlfreiheit leugnen zu müssen geglaubt, und zwar nicht blos der Erbsünde wegen liberum arbitrium in spiritualibus, sondern auch um der göttlichen Allmacht willen, wozu sie durch den Gegensatz zum Pelagianismus bestimmt worden sind. Aber die deutsche evangelische Kirche, hierin Melanchthon folgend, hat stets für die sittliche Wahlfreiheit eine Stelle offen lassen wollen und die Gründe gegen ihre Möglichkeit nicht anerkannt. In der That liegt darin, daß Gott auch freie Wesen geschaffen hat, keine Beschränkung seiner Allmacht, die sein absolutes Können bezeichnet, aber mit deren Begriff noch nichts über den Gebrauch derselben ausgesagt ist. Auch ist Gott in jedem

Augenblick der alleinige Seinsgrund der Creatur. Gerade wenn nur Naturwesen, nicht auch freie Geister sein könnten, würde die schöpferische Allmacht nicht Causalität im vollen Sinne werden können. Die Causalität hat erst dann als solche gewirkt und ist über das Identitäts- und Substantialitäts-Verhältniß hinausgeschritten, wenn sie ein Produkt hervorgebracht hat, das nicht mehr nur unmittelbar in ihr hängen bleibt, selbstlos mit ihr verschlungen, sondern Etwas für sich Seiendes, Selbstständiges, Lebendiges. In der Natur erreicht die göttliche Causalität dieses noch nicht; ihre Lebensbewegungen sind überall durch Gottes Willen bestimmt und dessen Ausdruck. Sonach hat gerade in der Natur Gottes schöpferische Causalität noch nicht vollkommen gewirkt, sondern das kann erst in der Setzung freier Wesen stattfinden. Noch mehr aber als aus Gottes schöpferischer Allmacht erhellt die Nothwendigkeit der Setzung freier Wesen aus dem ethischen Zweck, für den die Welt von dem ethischen Gott geschaffen ward. Gottes Allmacht, dem Willen der Liebe dienend, will für das Gute freie, in ihrem Sosein sich selbstbestimmende Wesen. Ein Gehorsam gegen Gott ohne Widerstandsfähigkeit wäre nicht frei, der Mensch bliebe ein höheres Naturwesen, von göttlicher Allmacht durchherrscht. Er wäre auch nicht Selbstzweck, denn alles Selbstlose ist nur Mittel. Aber Gott will eine Welt, die einen Werth in sich habe, eigenlebig sei in freier Liebe und nicht blos zu schattenhafter Existenz seinem Walten gegenüber gelange. Es ist freilich ein großer, kühner Gedanke, daß der Mensch Gott gegenüber so frei dastehe, daß er Gott widerstehen kann. Allein die Allmacht bleibt ja die Macht über die Existenz der Freiheit Psalm 104, 29. Sodann erweist sich Gott als liebreicher Vater darin, daß er gottebenbildliche, freie Kinder will, mit denen ein freier Liebesverkehr möglich ist. Er will, daß auf dem Grunde der durch ihn gesetzten Natur eine zweite Schöpfung sich erhebe, in der eine freie Gemeinschaft gegenseitiger Liebe stattfindet. Der Determinismus und der Indeterminismus nun sind darin sich gleich, daß sie es nicht zu einem wirklichen Gewinn bringen, ein wirklich Neues erringen zu Gottes Ehre und der Welt Bestem. Denn vielmehr in dem Determinismus ist Alles ewig fertig im göttlichen Rathschluß, das Künftige ist nicht anders, als wäre es schon Gegenwärtiges oder Vergangenes, sei es Gutes oder

Böses. Der Mensch, statt durch Freiheit an dem Aufbau der zweiten, sittlichen Welt betheiligt zu sein, wird da selbst nur zur Erscheinung des absoluten göttlichen Rathschlusses, in dessen Gewebe die menschliche Freiheit keinen besonderen Einschlag bildet. Umgekehrt, der Indeterminismus für sich hat an der Freiheit, die er will, ein Prinzip, welches das unendliche, ruhelose und nimmer anzuhaltende Anderskönnen nicht los wird. Aber auch so würde nichts Festes, Bleibendes erreicht, wie ja die absolute Bewegung auch wieder Ruhe ist. Erst dann kann die Freiheit zu wirklichem Fortschritt, also zu ihrem Vollbegriff kommen, wenn etwas durch sie kann errungen werden, eine bleibende gute Bestimmtheit, wenn sie mit ihrem scheinbaren Gegentheil, dem Nothwendigen, so in Beziehung tritt und es auf sich so einwirken läßt, daß dadurch eine unauflösliche Ineinsbildung des Freien und des sittlich Nothwendigen entsteht. Oder anders ausgedrückt: der Indeterminismus, der die Freiheit, der Determinismus, der das Recht des göttlich Guten vertreten will, kommen für sich über einen unfruchtbaren Stabilismus nicht hinaus, dort einen subjektiven, hier einen objektiven, bis der Determinismus den göttlichen Rathschluß so denkt, daß er auch dem Moment der formalen subjektiven Freiheit eine Stelle in sich gönnt, der Indeterminismus aber einen Prozeß will, in welchem das Freie durch das sittlich Nothwendige dauerhaft und bleibend bestimmt werde.

3. Die Stufen der Verwirklichung der Freiheit. Der Freiheitsprozeß nun, in welchen der Begriff der Freiheit sich auseinanderlegt, aber auch sich erst verwirklicht, fordert einen Ausgangspunkt: das ist die Freiheit als wesentliche Freiheit, sodann eine Vermittelung durch ein objektives und ein subjektives Prinzip, oder durch das objektive göttlich Gute, das sich der subjektiven Freiheit zur Wahl, zur Entscheidung darbietet und den Menschen sittlich zu bestimmen bereit ist, endlich einen Zielpunkt oder die Freiheit, wie sie Resultat sein soll, Einigung des Freien und Nothwendigen.

Zunächst auf der ersten Stufe ist der Mensch eine Totalität, in der Nothwendigkeit und Freiheit noch unmittelbar ineinander sind, wenn auch löslich verbunden. Die Seite des Nothwendigen liegt in der ab-

Digitized by Google

soluten Abhängigkeit des Seins oder der Existenz von Gott, sodann in der ursprünglichen Zusammengehörigkeit der Natur des Menschen mit dem Guten, welches ein unbedingtes Anrecht durch seine verpflichtende Kraft an ihn hat. Diese Zusammengehörigkeit necessitirt den Willen nicht, bewirkt aber doch, daß die Freiheit im Widerspruch mit dem Guten nicht gedeihen kann. Dazu kommt die gottgegebene Individualität sammt der Umgebung und dem Gattungszusammenhang. Die Seite des Freien dagegen erscheint zunächst mehr nur als Spiel. Das menschliche Individuum ist anfangs ganz überwiegend durch objektive Mächte oder Naturtriebe, seien es auch gute, bewegt, z. B. die Pietät einer guten Natur, es hat sich selbst noch nicht in der Gewalt und von Zurechnung kann nur im weitesten Sinne die Rede werden.

Aber bei dieser unmittelbaren Verflechtung des Freien und des Natürlichen, die nicht Zwang, aber auch nicht Freiheit ist, darf es sein Bewenden nicht haben § 11. 19. Es muß jedes von Beiden, das Nothwendige und das Freie, für sich auftreten, damit eine bewußte, gewollte Einigung Beider könne zu Stande kommen. Zu diesem Auseinandertreten des Nothwendigen und des Freien kommt es durch das Bewußtsein vom Sittengesetz oder von dem sittlich Nothwendigen. Zunächst hatte das Wahlvermögen sich an rein Endlichem geübt, — liberum arbitrium specificationis — aber durch das Auftreten des Gesetzes wird die Freiheit in Anspruch genommen und hervorgelockt. Das Freie für sich auftretend ist die Freiheit als Möglichkeit der Willkür, Vermögen der Wahl zwischen Böse und Gut. Durch das Gesetz thut sich erst eine ernste Wahl auf zwischen zwei Welten. Es wird nun Alles auf die Spitze einer freien Entscheidung von unendlichem Werthe gestellt. Matth. 16, 26. Keine dieser Welten necessitirt. Das Subjekt entscheidet, welcher von beiden es sich überlassen will und es entscheidet darüber lediglich, je nachdem es will böse oder gut sein. Von dieser Entscheidung ist der Wille die letzte verantwortliche Ursache, hinter der nicht wieder eine andere, ihn necessitirende gesucht werden darf und zwar, weil es keine andere giebt. Gäbe es eine, so wäre die sittliche Freiheit zu leugnen, und wir wären wieder im reinen Determinismus. Der Mensch kann sich gegen das sittlich Nothwendige, also willkürlich entscheiden. Scheinbar ist da der Geist in einer Erweiterung seiner

Freiheit begriffen; vielmehr aber mit sich entzweit, also geschwächt, weil in Widerspruch mit seiner wesentlichen Freiheit, die zugleich wesentlich Bestimmung für das Gute ist. Statt größerer Freiheit zieht sich, wie oben gezeigt, die vom Guten sich abkehrende Willkür Unfreiheit oder Knechtschaft unter einer fremden Macht zu: und selbst die Kraft der formalen Selbstbestimmung geht da immer mehr verloren an die Naturmächte, an die niedrigen Triebe und Leidenschaften egoistischer Art. Solche Entscheidung ist zugleich unvernünftig, dagegen die Entscheidung für das Gute vernünftig und insofern nicht willkürlich, als sie, was den Bestimmungsgrund anlangt, um der Güte des Guten willen geschieht, während die Willkür dem Guten in falscher Freiheitslust widerspricht, den Menschen in sich centriren lassen, der Abhängigkeit von Gott vergessen und sich selbst genug, wie Gott sein will. Die Bestimmung zur Gottähnlichkeit verkehrt der Böse dazu, daß er ein Nebengott sein will. Da aber nur Gott Gott sein und keine Götter neben sich dulden kann, so führt die falsche Richtung zu dem Bestreben, ein Gegengott zu werden, eine Unvernunft, deren Kehrseite die Knechtschaft unter die Naturmächte ist, die den einzigen concreten Inhalt für den Willen bilden können, wenn er das Göttliche zu seinem Inhalt zu nehmen verschmäht. Dennoch ist die Möglichkeit des Bösen nothwendig auch für das Gute, nicht blos in dem Sinne, daß der Wille an sich beides muß wollen können, sondern diese Möglichkeit des Bösen muß ausdrücklich eine gedachte sein; denn die Entscheidung für das Gute muß deshalb stattfinden, weil es das Gute ist und nicht sein Gegentheil, es ist als solches daher nur gewollt, wenn zugleich die bewußte Ausschließung des Gegentheils gewollt, also wenn im bewußten Setzen des Guten auch das Böse als möglich gesetzt, aber abgewiesen wird.

Die dritte Stufe ist die, wo die Freiheit durch das göttliche Gute, seine anziehende und begeistende Kraft sich hat ergreifen, mit Lust und Liebe zu seiner Herrlichkeit (die in Christus sich persönlich und lebendig darstellt) hat erfüllen lassen. Das Gute darf nicht ein blos subjektives Produkt sein, es muß dem Menschen objektiv gegenübertreten, da er nur secundäre Autonomie hat. Es muß zunächst in Form der Forderung von Gott, dem Urguten, gegeben sein, daß er es wolle. Sodann aber ist es auch nur Gott und nicht der Mensch, der

Digitized by Google

dem Guten seine Schönheit und anziehende Kraft verleiht. Der Mensch kann sich von dem Guten blos anziehen, dadurch bestimmen lassen. Will daher die Freiheit ihrem Begriffe entsprechen, so muß sie Receptivität für den göttlichen Willen sein, sich durch diesen als den Urguten beseelen und bestimmen lassen wollen. Nur damit entspricht sie der creatürlichen Stellung. Der Pelagianismus und Deismus, der den Menschen von Gott und Gott vom Menschen isolirt, ist ausgeschlossen. Religion und Sittlichkeit haben daran, daß die Freiheit sich zum Göttlichen receptiv verhalten muß, um ihre Bestimmung zu erreichen, ihr unauflösliches Band. Da erst gewinnt der Mensch die Wirklichkeit der Freiheit, wo er sich dem fesselnden, überwältigenden Eindruck des göttlich Guten, seiner idealen Schönheit, die sich in Christus in ihrer ganzen Herrlichkeit offenbart hat, freudig hingiebt und seinen Geist wie eine höhere Gewalt in sich walten läßt. Da ist keine Entzweiung des Willens mehr mit seinem Wesen, sondern ein höheres Freiheitsgefühl, weil er sein eigenstes Wesen nun gefunden und ergriffen hat, welches des Willens mächtig geworden und in ihm verwirklicht ist. Und so hat das ethisch Nothwendige sein Ziel erreicht, indem es des Willens mächtig geworden ist; nicht minder aber hat auch die Freiheit ihr Ziel erreicht, wenn sie ihres Wesens ist mächtig geworden, das ethisch Nothwendige ergriffen und in der Einheit mit demselben ihre Wirklichkeit gewonnen hat. Mit dem Guten geeint ist der Mensch wie mit Gott, so mit sich, seinem wahren Wesen geeint und in Harmonie. War er zuvor im Schwanken und unsteten Wählen, theilweise außer sich und daher unfrei, so ist er nun in seinem Element, darin er erst die wahre Lebenslust und Lebenskraft genießt. Der Uebergang hierzu darf nicht blind geschehen, wie man oft den Uebergang zum christlichen Glauben als Akt blinden Gehorsams gefordert hat. Er muß mit gutem Gewissen als ein Akt geschehen, der sittlich gefordert ist, eine Einsicht, die durch die vollkommene Selbstoffenbarung des göttlich Guten in Christus ermöglicht wird. Aber auch was den Willen angeht, darf der Uebergang nicht durch rein objektive, ihn necessitirende Mächte geschehen. Da würde der Wille doch nicht gut, sondern sich selbst entfremdet oder in Passivität sein selbst verlustig. Ebenso wenig freilich darf den Uebergang nur die Willkür machen, die

gegen den Unterschied von Gut und Böse blind und gleichgültig ist. Eine Entscheidung aus bloßer Willkür wäre nicht die gute Entscheidung. Sondern den Uebergang muß der Grundwille machen, sich für das Gute als solches, als die Wahrheit, die allein zu gelten das Recht hat, gegen das Böse zu entscheiden, nicht aber in Eigenwillen und selbstgenugsamem Wahn sich gegen Gottes Willen abzuschließen, um in eingebildeter Freiheit in sich zu centriren. Bewußt und wollend muß dieser Grundwille sich in das göttliche Centrum einrücken lassen, damit Gottes Geist ihn treibe und erfülle, der zugleich der Geist des Ganzen ist. Mit dem göttlichen Centrum gewinnt er daher zugleich die richtige Stellung zur Welt und zum ganzen sittlichen Organismus. Aus dem Erörterten wird nun deutlich sein, daß die Lehre: der Mensch könne wohl das Böse, aber nicht das Gute aus sich produciren, nicht durch die Behauptung widerlegt wird: das heiße dem Menschen Freiheit zuschreiben, aber den einen Arm abhauen und nur den übrig lassen, der das Böse schafft. Denn auch wenn der Mensch nicht in dem gleichen Sinn wie Erzeuger des Bösen Erzeuger des Guten heißen kann, weil alles Gute positiv von Gott stammt (Jacobi 1, 17. 18), so bleibt doch der Freiheit die Bedeutung, daß sie das sich darbietende Gute abweisen kann, oder wirken lassen. Weist der Mensch es nicht ab, so kann es den Willen so anziehen und beseelen, daß er auch selbst das Gute thun wird. Es ist nicht an dem, daß der Mensch nur frei heißen kann, wenn er das Gute rein aus sich, ohne Gott, zu erzeugen vermag, wie er allerdings das Böse aus sich erzeugt. Denn zum Bösen freilich, dem eigenwilligen centriren Wollen in sich in Isolirung von Gott und dem Guten bedarf es nur eines menschlichen Willens, aber das Gute im Menschen läßt sich nicht denken ohne die bewußte oder nicht bewußte Gemeinschaft mit dem Urguten, ohne das Bestimmtseinwollen durch dessen objektive Wahrheit und Kraft.

Hier aber scheint ein Widerspruch sich aufzuthun, wenn wir an die Vollendung denken. Diese muß, wenn die beschriebenen Momente zum Vollbegriff der Freiheit gehören, diese Momente in sich aufbewahren: und das macht auch in Bezug auf die wesentliche Freiheit keine Schwierigkeit, da die reale oder sogenannte theologische Freiheit nur die Verwirklichung der wesentlichen ist. Aber wie verhält es sich

Digitized by Google

mit dem Vermögen der Wahl oder der freien Entscheidung? Setzen wir die Fortdauer des Wahlvermögens auch in der Vollendung, so scheint es, müssen wir auch für die Vollendeten noch immer die Möglichkeit des Fallens setzen. Also scheint durch die Vollendung die Wahlfreiheit ausgeschlossen. Andererseits, wenn wir auch in den Vollendeten noch solche Veränderlichkeit und Möglichkeit des Bösen annehmen, wie z. B. Origenes wollte, so ist das Gute im Subjekt noch nicht befestigt und es fehlt noch die Vollendung. Die Lösung wird in Folgendem liegen: Das Wahlvermögen wird zwar fortdauern, aber nicht mehr isolirt, losgerissen von den anderen Momenten der Freiheit als Willkür wirken, getrennt von dem sittlich Nothwendigen, von dem Geiste des Guten. Es wird sich nur noch bethätigen in dem Ausscheiden jeder falschen Möglichkeit und in der Wahl des Guten. Nachdem der freie Wille sich mit dem göttlichen Willen zusammen geschlossen, und dieser die Lust am Guten, die Scheu und den Abscheu vor dem Bösen gewirkt hat, so hat der durch das Gute charakterisirte Wille seine Labilität, das Böse seine Versuchlichkeit verloren. Was aber fortdauert, das ist das bewußte Wollen des Guten und Ausscheiden des Gegentheils, dessen Gedanke als Gedanke des Verwerflichen nur noch die negative Folie für die Klarheit des Wollens des Guten als solchen ist.

Des ersten Theiles dritter Abschnitt.

Vergl. § 9 a.

Die ethische Weltordnung als inhaltliches Ziel der Bewegung des sittlichen Prozesses, oder die Lehre von dem sittlichen Ideal, dessen Realisirung die sittliche Funktion dient.

§ 31.

Der Inhalt des Guten, um dessen Verwirklichung durch das Zusammenwirken Gottes und des Menschen es sich gemäß dem schöpferischen Liebeswillen handelt, oder das ethische Weltziel, das auch trotz der wirklich gewordenen Sünde sich durchführt, ist die Wirklichkeit des Reiches Gottes oder des Organismus des Liebeslebens in der Welt, das auch die Natur für sich verwendet. Dieses schließt vor Allen in sich

Digitized by Google

1. die Realisirung der Lebensgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, in welcher die Verwirklichung der religiösen Anlage durch Gotteskindschaft in Heiligkeit und Seligkeit sich vollzieht. 2. Schließt dies Ziel in sich die Wohlordnung der entwickelten Kräfte des Menschen, die zu Tugendkräften werden sollen. 3. Die sittliche Gestaltung des menschlichen Lebens in den sittlichen Gemeinschaften, in welchen die subjektive sittliche Anlage zum objektiven Dasein, die blos naturwüchsigen und sehr unvollkommenen Gemeinschaften aber zu ihrer guten Wirklichkeit gelangen.

1. Unser Abschnitt will das Ziel oder Resultat bezeichnen, auf das es nach Gottes Willen bei dem sittlichen Prozeß abgesehen ist und das durch Vermittlung der sittlichen Funktion wirklich werden soll. Es kommt also hier zur Frage, was ist der unvergängliche Ertrag, den der sittliche Prozeß abwerfen soll? Insofern enthält unser Abschnitt die Lehre vom höchsten Gut und zwar unter dem Gesichtspunkt der *ethischen Eschatologie*. Aber das Ziel dieses Prozesses ist nicht nur Gegenstand müßiger Betrachtung, sondern auch *Aufgabe*, und zwar, da das Ziel auch den Weg zum Ziel dirigirt, so giebt dasselbe auch an, was für jede Stufe der Annäherung die Aufgabe ist. Denn immer muß, was Bedingung, Voraussetzung für das Folgende ist, zuerst an die Reihe kommen. Mit dem sittlichen Weltziel als sittlicher Aufgabe, an der Jeder betheiligt ist, wird daher auch der *Inhalt des Sittengesetzes* gegeben sein. In der Lehre vom Gesetz und Gewissen war die *formale* Seite des Gesetzes zu betrachten. Denn es handelte sich da um die Zeichnung der Faktoren, durch welche überhaupt ein sittlicher Prozeß zu Stande kommt. Jetzt aber kommt bestimmt auch der Inhalt an die Reihe und zwar unter dem Gesichtspunkt des sittlichen Ideales der Welt, das, wie früher gezeigt, ihre nothwendige, unbedingte, allgemeine, aber auch sich individualisirende oder gegliederte Aufgabe ist.

2. Ueber das durch den sittlichen Prozeß zu erstrebende Ziel sind nun aber sehr *verschiedene Ansichten* in und außer der Kirche herrschend gewesen.

a) *Die alte klassische Welt* kennt nichts höheres als den *Staat*. Alle sittliche Bildung und That soll in letzter Beziehung durch seinen

Digitized

Begriff und seine Interessen normirt werden. Da er besonders im weitesten Umfang die Beherrschung der Natur vollbringt, so ist zugleich als Ziel der Menschheit gedacht, daß sie als Staat die Natur beherrsche [1]).

b) Dem tritt dann in der Zeit des Christenthums die Kirche als römisch-katholische mit dem Anspruch entgegen, daß sie das höchste Gut, alles außer ihr werthlos oder zum selbstlosen Dienst für sie bestimmt sei. Sie übernimmt als spirituale Anstalt die Rolle, die der Staat in der alten Welt spielte. Ja die Prädikate der Einheit, Allgemeinheit, Nothwendigkeit und unbedingt verpflichtenden Kraft, die dem Sittengesetz zukommen, wendet sie auf sich als den Inhalt des wahren Weltgesetzes an. Das nicht Kirchliche ist das nicht spirituale, wird grundsätzlich als weltlich, profan behandelt. So ist zwischen der vorchristlichen Ethik in der klassischen Zeit und der römisch-katholischen ein fundamentaler Gegensatz in der Schätzung des Natürlichen in seinem Verhältniß zum Geist. Beide aber sind darin eins, die Einzelpersönlichkeit in ihrem ethischen Weltbild allseitig zurückzustellen hinter das allgemeine Universale. Das Recht der Persönlichkeit wird durch das Ganze, dort den Staat, hier die Kirche, absorbirt. Dabei vereinigt die katholische Kirche eine falsche Diesseitigkeit des höchsten Gutes, nämlich der Kirche mit einer falschen Jenseitigkeit desselben für die Einzelpersönlichkeit. Während die Kirche als amtliche, offizielle sogar eine Weltförmigkeit an sich nimmt und die oberste Gewalt auf Erden dem Einzelnen wie dem Staat gegenüber sein will, wird der um die Sicherheit des Heiles, des höchsten persönlichen Gutes, Bemühte auf das Jenseits verwiesen, wo ihm auf Grund von Verdiensten, die vornehmlich den Charakter der Entsagung und Weltflucht haben, das Heil in Aussicht gestellt wird.

c) Mit der Reformation tritt ein neuer Gegensatz auf. Die Persönlichkeit tritt ihr Recht an, auch gegenüber dem Allgemeinen, der

[1]) In der Christenheit ist es Theodor von Mopsvestia, der zuerst den letzteren Gesichtspunkt hervorkehrt; nach ihm die Socianer. Theodor sieht in dieser Herrschaft des Menschen über die Natur seine Gottebenbildlichkeit: wie Gott der Regent der Welt ist, so ist der Mensch gleichsam als Untergott zum Herrn der Erde bestimmt.

Digitized by Google

Kirche zunächst, später auch dem Staate; sie verlegt die Gewißheit des Heils, und damit das höchste persönliche Gut, die ζωὴ αἰώνιος mit dem Evangelium wieder in das Diesseits: aber allerdings so, daß zunächst das Hauptgewicht auf die Ethik der Einzelperson fällt. Der Einzelne wird durch die Gewißheit des Heils der Kirche gegenüber selbstständig gestellt. Die sittlichen Gebiete werden von der kirchlichen Vormundschaft entfesselt, aber allerdings noch so, daß das wieder hervorgehobene christliche Prinzip, das zum Prinzip des Protestantismus geworden ist, noch nicht sofort für dieselben verwerthet wird oder in ihnen seine Entfaltung sucht. Die Selbstgenügsamkeit des Glaubens zeigt, besonders in der lutherischen Kirche, lange eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die ethische Gestaltung der verschiedenen menschlichen Gebiete. Diese werden nur darauf angesehen, Mittel für die Pflege des Glaubens zu sein, Uebungsplätze für ihn. Das Streben geht mehr dahin, trotz derselben das höchste Gut, das im Glauben schon Gegenwart ist, zu bewahren, als ihnen den göttlichen Gehalt des Glaubens zu gut kommen zu lassen. Das eigentliche Lebenswerk gilt als geschlossen, wenn der rechtfertigende Glaube errungen ist, und es wäre hiernach für die einzelnen gläubig Gewordenen eigentlich Nichts besser als der Tod. Nur in der reformirten Kirche wirkt der Glaube auch als regenerirendes Prinzip für die Gebiete des öffentlichen Lebens, in der lutherischen fast nur für das religiöse Leben des Einzelnen und für die sittlichen Gemeinschaften der Ehe und Familie. Ja, es sank in der lutherischen Kirche im 17ten und 18ten Jahrhundert selbst jene Plerophorie des Glaubens wieder zurück, und wenn die Spenersche Richtung sie erneute und die Heiligung betonte, so blieb doch auch sie fast nur bei der Heiligung der Einzelperson stehen, für eine ethische Gestaltung der Welt in christlichem Sinne hatte sie nur theilweise Interesse — nämlich für die Organisirung der Kirche durch Beiziehung des Laienstandes durch Verwerthung der evangelischen Lehre vom allgemeinen Priesterthum der Gläubigen. Da nun so der ältere Protestantismus die Freude am gewonnenen Heil zu wenig in Lust und Trieb zur Eroberung aller äußeren Gebiete auslaufen ließ, so war die natürliche Folge, daß das nicht Eroberte, das von der Kirche nicht mehr niedergehaltene, sondern frei gelassene weltliche

Prinzip sich emanzipirte und das offene Gebiet besetzte in Form eines weltlichen Objektivismus und Subjektivismus. Das Erstere geschah, im Absolutismus, ausgehend von Louis XIV., aber auch nach Deutschland und England dringend, und in absolutistischen Staatstheorieen, die dem Staatswillen die Einzelnen, sowie auch Religion und Kirche unbedingt unterwarfen. Die widerwärtigste Gestalt nahmen diese bei Hobbes an, der im Gegensatz zu den Ausschweifungen der englischen Revolutionszeit den Staat als den Gott auf Erden hinstellte, dem alle äußeren Handlungen unbedingt unterworfen seien. Das Zweite geschah im 18ten Jahrhundert, wo nach Rousseau's Contrat social Ehe, Staat, Kirche auf bloße Vereinbarung der subjektiven Willen gestellt, daher ihr objektives Recht der Willkür und Selbstsucht preisgegeben wurde. Eine Reaktion gegen diesen Subjektivismus ging von Hegel und Schelling aus, die aber den Staat, wenn auch in würdigerer Form und dem Staate besonders höhere Aufgaben stellend, zum Universum der sittlichen Welt machen wollten, mit welcher Staatsallmacht das Recht der Religion und Kirche, wie der Einzelpersönlichkeit nicht besteht, und was, wenn auch in edlerer Form, zu vorchristlichen Vermischungen und zu Apotheose des Staates führen müßte.

Ein entschiedener Wendepunkt ist auch hier erst durch Schleiermacher herbeigeführt, der einerseits zu dem reformatorischen Prinzip der Bedeutung der Einzelperson zurückgreift, welche als gläubige des göttlichen Pneuma und des ewigen Lebens schon im Diesseits theilhaft ist, aber dieses neue Leben nun auch zu sittlicher Weltgestaltung als Sauerteig verwendet wissen und so auf Grund der persönlichen Ethik, die freilich die Basis bleiben muß, auch zur sogenannten Socialethik fortschreiten will. Er bringt den Glauben in innigere Beziehung zu der objektiven sittlichen Welt, auch zur Natur, und will die sittlichen Gemeinschaften nicht bloß als Mittel für die Subjekte, sondern auch als Zwecke von eigenem sittlichem Gehalt betrachtet wissen, ohne durch sie die Persönlichkeiten selbstlos zu machen, indem sie vielmehr nach Maßgabe ihrer gläubigen sittlichen Individualität auf die Gemeinschaften zurückwirken sollen. Damit ist dem Glaubensprinzip eine fruchtbare Behandlung für die objektive Welt eröffnet, der Gegensatz zwischen dem Universellen oder Identischen und dem Persönlichen, ja auch

Digitized by Google

Individuellen prinzipiell versöhnt. Zur Wahrheit jeder Einzelpersönlichkeit gehört auch, daß der Gemeingeist in ihr walte, und zur Wahrheit der Gemeinschaften, daß freie Persönlichkeiten ihre Träger seien. Ebenso hat er auch die Selbstständigkeit der einzelnen Gemeinschaften einander gegenüber gewahrt. Das diesseitige Leben soll Darstellung der *ζωὴ αἰώνιος* werden, die bereits Gegenwart in der Kirche ist. Allerdings hat er aber diesen Gedanken auf Kosten dessen ausgeführt, was doch für das Jenseits wird vorbehalten bleiben. Das zeigt sich in der Art, wie er, und nach ihm Rothe, den Gegensatz des weltlich Natürlichen und des Geistigen, Geistlichen zu einigen sucht. Schleiermacher stellt als die sittliche Aufgabe der Menschheit hin, die Natur gleichsam als Leib der Menschheit dem Geiste anzueignen, durch den sittlichen Assimilationsprozeß zu beseelen und so zu verklären in symbolisirendem oder darstellendem und organisirendem Handeln. Der Geist soll so sein organisirtes und allseitig entfaltetes objektives Dasein, gleichsam seine Naturirung gewinnen, damit die Ethik zur Physik, die Physik zu Ethik werde. Da nun auch nach Schleiermacher's christlicher Sitte dem Staate die sittliche Aufgabe der Naturbeherrschung zufällt, so lautet das für die Kirche, die doch auch einer Erscheinungsseite, also der Natur, bedarf, sehr gefährlich. Bei Schleiermacher selbst wird diese Gefahr wieder beschränkt durch die Selbstständigkeit, die er für die Kirche vorbehält. Dagegen Rothe, von ähnlichen Gedanken in Bezug auf die sittliche Aufgabe der Natur gegenüber ausgehend, will die Kirche im christlichen Staate aufgehen lassen [1]). Die Vergeistigung der Natur als sittliche Aufgabe hat Rothe noch strenger durchgeführt. Er sieht sie als den Weltzweck an. Erst die Einigung und Durchdringung des Idealen und Realen ist ihm der Geist. Sie findet statt durch den sittlichen Prozeß. Derselbe ist geisterzeugend aus der Materie, und eben dieses ist die Bestimmung der Materie, daß ihre aneignungsfähigen Elemente Geist werden, und die Bestimmung der Persönlichkeit, daß sie durch diese Aneignung Geist werde. Durch den sittlichen Prozeß werde ein geistiger Leib gebildet, und das ist ihm die Aufgabe oder das Resultat des sittlichen Prozesses. Aber diese Bildung

[1]) Vgl. Ethik, A. 2. § 299 f. [Theologische Encyklopädie S. 83—94.]

Digitized by Google

könnte, da sie uns nicht bewußt ist, nur die sich von selbst ergebende Wirkung des sittlichen Prozesses sein, wäre daher nicht als die eigentliche ethische Aufgabe des Menschen aufzustellen, sondern nur als Gottes Ordnung und That. Gewiß umschließt die sittliche Aufgabe auch die Natur; ferner ergiebt sich, wie früher gezeigt, durch den Uebergang aus dem Actus in den Zustand eine Naturirung des Geistes, nämlich als unbewußtes Produkt. Aber der Inhalt des sittlichen Weltzwecks oder Ideales beschränkt sich nicht auf das Verhältniß zur Natur, sondern schließt vor Allem in sich das Verhältniß zu Gott und zum Geschlecht, wobei überall die Natur dienendes Mittel sein kann. Aber die Vergeistigung der Natur selbst und im Ganzen haben wir von einer göttlichen That, die eine neue Weltära herbeiführen wird, nicht unmittelbar von einem sittlichen Prozeß zu erwarten.

Anmerkung. Ueberschauen wir alle diese verschiedenen Auffassungen des Weltzieles oder des höchsten Gutes, so ergeben sich uns als mangelhaft: 1. diejenige, welche auf Kosten der Persönlichkeit das höchste Gut einseitig objektiv bestimmt — sei nun dieses objektive Gut Staat oder Kirche — oder dasselbe als nur jenseitig für den Einzelnen denkt. 2. Aber auch die einseitig subjektive Auffassung des ethischen Ideales genügt nicht, am wenigsten in Form der bloßen Eudämonie und Diesseitigkeit; aber auch nicht in der Form, daß als höchstes Gut nur die subjektive freie Persönlichkeit angesehen wird, die aus ihrem Belieben oder Vertrag alle objektiven Gemeinschaften ableitet. 3. Die Basis für die richtige Bestimmung des höchsten Gutes ist in der Reformation gelegt, in dem rechtfertigenden Glauben, dem Gut der Versöhnung, dessen der Glaube theilhaft ist schon im Diesseits. Dieses Gut ist nicht blos subjektiver Art, weder in dem Sinn des Selbstgemachten noch der Autarkie oder Selbstgenügsamkeit, sondern ist Einigung mit Gott und ist durch Gott Besitz des ewigen Lebens. Aber dieses göttliche Leben muß sich auch expliciren und darf sich nicht selbstgenugsam in sich abschließen, muß vielmehr das richtige Verhältniß zu der Natur und den objektiven sittlichen Gemeinschaften suchen und finden.

3. Gehen wir nach dem geschichtlichen Ueberblick zur richtigen Bestimmung des Weltzieles fort, so wollen wir zuerst die biblische Lehre betrachten. Der allumfassende Ausdruck für das ethische Weltziel, das im göttlichen Rathschluß enthalten sein muß, ist das *θέλημα θεοῦ*.[1] Dieses faßt zweierlei in sich: es ist fordernder, gebietender Wille und es ist verheißender Wille. Jener geht auf menschlich sittliche Thätigkeit negativer oder positiver Art, dieser geht auf eine göttliche

[1]) Vgl. Schmid, De notione legis.

Digitized by Google

That, für welche der Mensch sich empfangend zu verhalten hat. Beides aber ist auf das Innigste zusammengeschlossen. Im Alten Testament unter dem Gesetz hatte die Forderung das Uebergewicht, wenn auch die Verheißung nicht fehlt, sondern dem Gesetz vorangeht und nachfolgt. Im Neuen Testament ist das Erste und Fundamentirende die göttliche That, Erfüllung der Verheißung. Aber eben damit wird Beides, Gottes und des Menschen That, auf's Innigste zusammengeschlossen. Erstens was rein Gottes Verheißung und That ist, wird doch zur Forderung an den Menschen, nämlich an seine lebendige Empfänglichkeit. Er soll vor Allem die grundlegende Gabe der Versöhnung annehmen in *ὑπακοὴ πίστεως*, es giebt einen *νόμος πίστεως* Röm. 1, 5. 16, 26. 1. Petr. 1, 22. Der Glaube ist auch ein Werk, ja das Grundwerk Joh. 6, 27—29, ein Gotteswerk, bei welchem der Mensch auch etwas zu thun hat. Zweitens: aber bei dem Empfangen soll es nicht bleiben, sondern das Werk, das Gottes Rathschluß in der Menschheit schaffen will, die neue sittliche Welt, diese zweite Schöpfung soll auch Aufgabe, Werk der gläubigen Menschheit sein, und diese soll nicht beruhen bleiben in der Seligkeit des Glaubens. Das Erste z. B. Matth. 18, 14. Joh. 6, 39. Ephes. 1, 5. 9. 11. Col. 1, 9. Hebr. 10, 10. Das Andere Matth. 6, 10. 7, 21. 12, 50. Joh. 4, 34. 5, 30. 6, 38. 7, 17. 9, 31. Dies also ist das Verhältniß zwischen dem göttlichen und dem menschlichen *θέλημα* und Werk. Auf Grund der göttlichen Gabe soll das göttliche *θέλημα* zum menschlichen werden in seinem ganzen Umfang, und zwar schon im Diesseits beginnt das höchste Gut.

Sehen wir nun auf den Inhalt des göttlichen *θέλημα* überhaupt, das unser Wille werden soll nach seinen beiden Seiten, so ist der Alles zusammenfassende biblische Ausdruck hierfür die *βασιλεία θεοῦ* oder *οὐρανῶν*, welche als sich vollendende allerdings erst in die Zukunft, ja in das Jenseits verlegt wird Matth. 7, 21. 8, 11. 25, 34, deren Anfänge aber nach dem Neuen Testament in das Diesseits fallen, ja das seit Christus eine reale Existenz unter den Menschen zu gewinnen angefangen hat. Matth. 4, 17. 5, 3 (*ἐστιν*), 11, 11 f. 16, 19. 18, 3, das aber sich unaufhaltsam auszubreiten bestimmt ist Marc. 4, 26. Luc. 17, 21. Matth. 13, 31—33, sowohl über alle Nationen 13, 33

Digitized by Google

als über alle Gebiete des menschlichen Lebens Matth. 13, 23, auch der äußeren Natur. Die einzelnen Hauptseiten aber in dieser *βασιλεία*, die ein lebensvoller Organismus ist, sind folgende:

a) Das Erste ist die Gottesgemeinschaft, in der das Heil ist. Da gilt es vor Allem empfangen wollen. Gott stiftet sie seinerseits durch zuvorkommende Liebe Joh. 3, 16. 1. Joh. 4, 10 trotz unserer Sünde und Schuld, durch Versöhnung 2. Cor. 5, 14—21. In dem *αἷμα Χριστοῦ* Röm. 3, 25 will er uns Vater sein, wir sollen seine Kinder sein, uns als solche wissen wollen Röm. 6, 1—6. 2. Cor. 5, 19 f. Ja er will Wohnung in uns machen als seinen lebendigen Tempeln Joh. 14, 23. 17, 21 f. 1. Cor. 3, 16. 6, 19.

b) Damit ist in der absoluten Sphäre das unmittelbare Verhältniß zu Gott wieder richtig gestellt, die Kindschaft als das normale sittliche Grundverhältniß gegeben. Ist aber der Mensch versöhnt und Kind Gottes, so ist darin der Anfang der wahren unvergänglichen Persönlichkeit Col. 3, 9 f. gegeben, die Gottebenbildlichkeit, welche nun sich entfaltet durch Reinigung und harmonische Entfaltung der Kräfte zur tadellosen Kräftigkeit. 1. Cor. 3, 16. Eph. 2, 10. 4, 21 f.

c) Endlich auch wirkt in allen sittlichen Verhältnissen zu anderen Menschen und zu den Gemeinschaften der heilige Geist, der der neuen Person einwohnt, seine Früchte Eph. 5, 9, indem diese nicht blos sich darin behauptet, sondern auch sich ihnen hingiebt in Liebe und Opferung aus Liebe zu Gott. Das Erste, worin der Gemeinschaftstrieb, die Liebe des Christen sich bethätigt, ist die Gemeinschaft des Lobes und Dankes für das Heil, die Pflege der christlichen Brudergemeinschaft in der Kirche. Das ist eine neue selbstständige Stiftung der höheren Stufe. Denn wer Gott als Vater, sich als Gotteskind erfahren hat, liebt kraft der höheren Geistesnatur den, der mit ihm gezeugt ist. 1. Joh. 5, 1. Alle natürlichen Verhältnisse und Ordnungen ferner sammt den gottgegebenen individuellen Bestimmtheiten und Berufsarten werden durch das Evangelium bestätigt: so die staatliche Ordnung Matth. 22, 21. Röm. 13, 1 f.; das Verhältniß der Gatten, Eltern, Kinder 1. Tim. 4, 3. Col. 2, 23. *ἀφειδία σώματος*; das Verhältniß der Dienenden und Herrschenden: Philemon; andererseits wird von Allem eine andere Auffassung gewonnen, indem die sittliche Gestaltung der ganzen

Person in Genuß, Ruhe, Thätigkeit 1. Tim. 4, 3 f. und ebenso das Handeln für die Gemeinschaft unter den Gesichtspunkt des Gottesdienstes gestellt wird, Röm. 12, 1 f., oder indem Alles im Namen Jesu geschehen soll, Col. 3, 17. Dem Alles umfassenden objektiven Zweckbegriff, dem Reich Gottes entspricht subjektiv der Alles umfassende Gottesdienst des Gemüthes, der auch in der Berufsarbeit und im sittlichen Genuß seine Stelle hat. Auch die Natur ist von dieser *βασιλεία* als vollendeter umschlossen, indem sie frei werden wird von der Vergänglichkeit Röm. 8, 18 f. Apok. 21, 1. 2. Petr. 3, 13. Jes. 65, 17. 66, 22.

4. Nach dieser biblischen Darlegung bedarf es nur weniger Worte für die thetische Darstellung, zumal das Weitere die concrete Ausführung zu geben hat. Der Inhalt des göttlichen Willens, der das Weltideal oder das Reich Gottes enthält, muß, da Gott aus Liebe die Welt wollte, Dieses sein, daß Gott sie nicht blos als Gegenstand seiner Liebe, sondern für die Liebe als liebende wollte, damit sie und zwar jede Persönlichkeit wie Selbstzweck, weil Zweck für die Liebe, so auch ein Spiegel, gleichsam die Fortsetzung seiner Liebe würde. Damit ist gegeben, daß nicht blos die Herrschaft über die Natur, noch weniger die Eudämonie das ethische Ziel sein darf, aber auch nicht der Staat für sich oder irgend eine der sittlichen Sphären; selbst die Kirche darf nicht das einzige sittliche Produkt heißen wollen. Zum Reich Gottes wird Alles gleichmäßig gehören, was eine Form des Liebeslebens sein kann. Auch das ist damit gegeben, daß keine der Gemeinschaften die einzelne Person nur zum unfreien Momente ihrer selbst machen darf, oder daß umgekehrt die Persönlichkeit in der Gemeinschaft nur ein Mittel für sich zu erblicken hätte. Das verwehrt wieder der Geist der heiligen Liebe (in der ja auch Gerechtigkeit ist), durch den der Einzelne zum gottebenbildlichen Selbstzweck wird, woran aber ebenso gewiß die Gemeinschaft ihren Antheil hat. Die sittliche Persönlichkeit ist allerdings die Basis für alle sittliche Produktion; nur in Personen kann ja die Liebe ihren Sitz haben; diese Persönlichkeit ist also die erste Voraussetzung für die Verwirklichung und Anfang der Wirklichkeit des sittlichen Weltzieles. Sie ist der gute Baum Matth. 7, 16 f. ihre Ausbildung daher die erste Aufgabe, daher Christi Wort zuerst an Einzelne sich wendet, durch Buße und Glauben Liebe in ihnen zu

stiften, nicht aber zuerst Anstalten gründet. Aber ist die liebende Persönlichkeit da, so wird sie, weil aus Gottes Vollkommenheit stammend und sein Abbild, nun auch mit der Weisheit geeint sich als das zureichende Prinzip erweisen, um das Leben des Einzelnen und der Gemeinschaften und das Verhältniß zur Natur sittlich harmonisch zu ordnen. Die Liebe der gottebenbildlichen Persönlichkeit, ist sie da, wendet sich zunächst Gott dem Schöpfer als Vater zu in Hingebung und Dank und will sein θέλημα thun, wie es sich offenbart hat in dem Wort und Vorbild des Sohnes. So ist die grundlegende, sittliche Bethätigung der liebenden Persönlichkeit die religiöse, die der Liebe zu Gott 1. Joh. 4, 10. Aber kraft derselben Gottesliebe will die ethische Persönlichkeit auch sich selbst und Alles außer sich nur so und in der Ordnung, wie Gott als die Weisheit und Liebe es gewollt und gedacht hat und wie er dieses sein θέλημα schon in der Schöpfung der Welt und ihren Anlagen, weiterhin im Gewissen und in der Geschichte geoffenbart hat. Darum schließt die wahre Gottesliebe die wahre Selbst- und Nächstenliebe ein Matth. 22, 37 f. 1. Joh. 5, 1, und so giebt die Gottesliebe dem Einzelnen und den Gemeinschaften ihre coordinirte Stellung. Ein und derselbe Liebesgeist verknüpft die vielen Kräfte des Individuums zu einer harmonischen Einheit und verwerthet die Vielheit der Personen als verschiedener Individuen für den Organismus der Liebe, für den ethischen Kosmos oder das Reich, in welchem alle Anlagen zu ihrer naturgemäßen Bethätigung kommen, und welchem auch die Organe nicht fehlen, die ihm zubereitet sind. Das göttliche Weltziel scheitert nicht; es stehen ihm die Unendlichkeit der schöpferischen Allmacht und Weisheit wie die Reihe der Aeonen zu Diensten. Und so wird einst für Gott aus seiner Welt in der Mannichfaltigkeit ihrer Gliederungen ein zwar creatürliches, aber doch reines und herrliches Abbild seiner Vollkommenheiten wiederstrahlen; die Menschheit wird zusammen mit der höheren Geisterwelt die vollendete Stadt Gottes sein und in dieser Nichts verloren gehen, was auf Erden sittlich errungen war.

5. Wie können wir aber angesichts der Vergänglichkeit und des Todes in der Welt den irdischen Produkten, Verhältnissen und Gemeinschaften einen inneren sittlichen, daher ewigen Werth in sich zuschreiben, sofern sie doch bedingt sind durch die vergängliche Natur und die Materie?

Digitized by Google

Es ist wahr, von allen irdischen Wesen haben nur die Personen Unsterblichkeit und auch sie zunächst nur nach ihrem geistigen Theil. Dennoch muß die Behauptung der vergänglichen Bedeutung aller irdischen Werke, Verhältnisse, Gemeinschaften beschränkt werden, wenn wir ihnen nicht gleichsam das Mark ihres Lebens rauben und sie aushöhlen und zu leeren, in sich selbst werthlosen und gleichgültigen Uebungsmitteln herabsetzen wollen. Zwar jedes einzelne äußere Werk als solches vergeht schon innerhalb der Geschichte früher oder später: aber in anderer Beziehung ist es unvergänglich. Jedes Geist ausdrückende Werk in Kunst, Wissenschaft, ebenso aber in Staat, Familie, Kirche hat durch die Ablösung von dem Innern, der Subjektivität des Urhebers, durch die That, durch welche es in die Objektivität gestellt ist, die Form bekommen, in der es sich der Anschauung darbietet und zu einem geschichtlich wirksamen Faktor wird, zu einem Ferment oder Samen, der, in die Geister niedergelegt, nun wie selbstständig, auch abgelöst von der Person des Urhebers, ja auch der einzelnen äußeren Erscheinung des Werkes, das vielleicht schnell vergeht, fortwirkt als zündender Funke, und als ein Element sich dem weiteren Fortschritte der Menschheit einverleibt, ihre weiteren Produktionen mit bestimmt, sodaß diese nur auf solcher Grundlage begreiflich sind. So sind die späteren Geschlechter der Menschheit mit den früheren zu einem sittlichen Gesammtwerke verkettet, in welchem zwar die einzelnen Personen nicht blos, sondern auch ihre Werke als einzelne besondere vom Schauplatz scheiden, aber doch eine gewisse Unvergänglichkeit haben als wirkende Bildungselemente der Menschheit auch in sittlicher Beziehung. Es geht so nichts Großes verloren für die Menschheit, was in ihr geschah; es wirkt, wenn auch unsichtbar, fort in ihrer Innerlichkeit oder gar in bewußter Erinnerung: und die Materie [1]) und die Natur leistet dabei wesentliche Dienste, weil nur durch ihre Vermittlung diese Objektivirung des Inneren in fruchtbaren Werken möglich ist, in Familie, Staat, Kunst, Wissenschaft, wie in der Kirche, eine Objektivirung, die freilich nur Durchgangsmoment und daher vergänglich ist, wie ja auch das Werk nur eine einzelne Stimmung oder Seite des Menschen darstellt, nie aber die objektivirte Persönlichkeit selbst ist. Aber lange genug hält diese

[1]) Vgl. § 9, 2.

Digitized by Google

noch gebrechliche Natur der Dinge die in ihr gesetzte Objektivirung des Inneren fest, um dieses Innere zur Anschauung zu bringen, in das Innere Anderer sie einzuführen und dadurch den Werken eine bleibende Wirksamkeit zu sichern.

Aber auch für die Einzelnen selbst, die Urheber der sittlichen Produktionen muß das Wort Apok. 14, 13 gelten: ihre Werke folgen ihnen nach. Sie dauern fort in den Persönlichkeiten auch über den Tod hinaus als sie charakterisirender Erwerb und sind so zum Capital geworden (§ 11, 7), womit größere sittliche Produktionen nun ermöglicht sind. „Du bist über Wenigem getreu gewesen; ich will Dich über Vieles setzen" Matth. 25, 21. Auch hierbei erweist sich die Materie und die Natur [1]) als eine wesentliche Bedingung solchen sittlichen Erwerbes. Denn seine volle Kraft und Klarheit gewinnt der Gedanke und der Wille erst, wenn die Objektivirung in die sinnliche Welt hinein vollzogen ist, was durch ihre Vergänglichkeit nicht geändert wird, indem im Gegentheil auch die Vergänglichkeit ihrer Formen, ihre Bildsamkeit uns hilft sie behandeln zu lernen als das, was sie sein soll, als Mittel und nicht als Zweck. Aehnlich verhält es sich aber auch mit allen sittlichen Gemeinschaften. Ihre jetzige irdische Form, verflochten mit der Natur und Materie, ist eine Vorstufe für die Vollendung ihrer Aller im Reiche Gottes: und die sittliche Beschäftigung mit ihnen hat so schon ewigen sittlichen Gehalt nicht blos formal für die Person und als Uebungsmittel ihrer Tugend, sondern auch inhaltlich; denn in ihnen liebt und pflegt der christliche Sinn schon die realen Anfänge, die vorbildende Realisirung des himmlischen Reiches Gottes. Im Reiche Gottes wird aufbewahrt bleiben der wahre und ewige Gehalt der Ehe — Christus der *νύμφιος*, die Menschheit *νύμφη* Ephes. 5, 25—32. Matth. c. 22. c. 25. Joh. 3, 29. Apok. 21, 9. 22, 17, ebenso der Familie. Der wahre Vater ist Gott Ephes. 3, 15. In der Vollendung wird erst die wahre Gemeinschaft des Wissens sein, wo der Glaube in's Schauen übergegangen 1. Cor. 13, 9—12. Da wird die Idee der Schönheit ihre höchsten Triumphe feiern, denn die Natur wird hineingezogen sein in die Verklärung. Wie ferner das Reich Gottes auch in der Vollendung unter dem Bilde des Hauses

[1]) Vgl. § 9, 2.

Digitized by Google

Gottes vorgestellt wird, so heißt es auch Stadt oder Staat Gottes, weil auch das Ewige, was im Staate liegt, Gerechtigkeit und Wohlordnung darin aufbewahrt sein wird. Endlich versteht sich von selbst, daß auch die religiöse Gemeinschaft in der Vollendung wird vollendet werden, nicht blos die Gemeinschaft des Einzelnen mit Gott, sondern auch die Bethätigung der religiösen Gemeinschaft in Lob und Preis Gottes. Die Vollendeten werden als *πανήγυρις*, als feiernde Festgemeinde dargestellt Hebr. 12, 22 f. Apok. 5, 19. 21. In dieser Verwirklichung des göttlichen Liebeswillens wird Gott Alles sein in Allen 1. Cor. 15, 28: das heißt nicht: die Welt wird aufhören in Gott, sondern der göttliche Wille, das göttliche Leben wird Alle durchgehen, Alles, Jedes in seiner Art, und Alle verbinden. — Das Weltziel bleibt so nach allen Seiten ein göttliches und menschliches Werk *θεῖα πάντα καὶ ἀνθρώπινα πάντα.* Es bleibt dabei: das ganze göttliche *θέλημα* muß sittlich-menschliches *θέλημα* werden.

Das Ausgeführte kann zeigen, daß das Sittengesetz nach seinem Inhalt oder das sittliche Weltziel (höchstes Gut) nicht eine abstrakte dürre Formel ist, sondern ein ideeller Organismus, der dem Individuellen neben dem Identischen und der Natur neben dem Geist ihr Recht läßt und dadurch einen unendlich reichen Inhalt gewinnt. Das göttliche Weltideal enthält aber nicht blos das Ziel, sondern auch den Weg dazu.

§ 32. Der Weg zur Verwirklichung des Weltziels.

Das innere Abhängigkeits-Verhältniß der Momente, die das Reich Gottes constituiren, von einander muß sich in dem sittlichen Prozeß so abspiegeln, daß, was Voraussetzung ist für das Folgende, früher im Einzelnen und im Ganzen aufzutreten hat. Demgemäß sind die § 10—17 beschriebenen physischen Bedingungen sammt den daraus sich bildenden naturwüchsigen Gemeinschaften die Voraussetzung für das Hervortreten des Rechtsbewußtseins, an welches sich die Staatenbildung anschließt. Mit dem Rechtsbewußtsein ist die gesetzliche Stufe gegeben, und diese wiederum ist die Voraussetzung für die Stufe des freien, sittlichen Geistes, des Geistes der Liebe, der in der religiösen Gemeinschaft der Kirche seine unmittelbare Verwirklichung sucht.

1. Jetzt, wo die Menschheit schon einen langen, sittlichen Prozeß hinter sich hat, sind alle sittlichen Sphären simultan da, sodaß sie sich wechselsweise bedingen; z. B. die Familie ist bedingt durch den Staat und die Kirche, aber auch diese beiden durch die Familie, und wir können uns kaum denken, daß eine derselben ihrem Begriff entspreche ohne die mitwirkende Gegenwart der anderen. Sie sind in der That in dem ideellen, das Weltziel enthaltenden Organismus simultan enthalten, wie denn jede ihr eigenes Prinzip hat. Aber doch ist es so nicht immer gewesen, seit die Menschheit in der Zeit anfing.

Es gab eine Zeit, wo nicht Kirche, und weiter zurück, wo nicht Staat war, von Wissenschaft und Kunst zu schweigen. Diese frühere Zeit werden wir als nothwendig sittlich unvollkommen, darum aber nicht nothwendig als sündig zu bezeichnen haben; vielmehr was das genetische Verhältniß der einen sittlichen Sphäre zur anderen anlangt, wie es durch ihren Begriff gegeben ist, so kann das Ideal oder Weltziel, das alle Momente simultan umfaßt, die den sittlichen Organismus constituiren, nicht durch einen Zauberschlag dastehen, sondern muß allmählich werden, eins durch Vermittlung des andern, und diese Untersuchung hat für alle Zeiten Bedeutung, weil alle sittlichen Gebiete nicht einmal für immer, sondern nur durch stete Reproduktion da sind. Und da jede die Neigung hat, sich möglichst zum Ganzen, zum Centrum zu machen, ist es hinwieder lehrreich zu sehen, wie ihre Vollkommenheit durch die Gegenwart der anderen bedingt ist. Jene Allmählichkeit nun kann nicht so gedacht werden, daß alle Sphären zugleich, aber unvollkommen von Anfang da sind. Der Staat z. B. kann überhaupt erst nach Ausbreitung der Familien entstehen; wiederum für die Kirche wird der Staat, diese Schule der Rechtsidee, auf die wir durch die Lehre vom Gesetz schon vorläufig kamen und die nach § 23 in Gott wurzelt, eine Vorbereitung sein. Die Anlage freilich für alle diese Sphären ist da von Anfang an, und nicht unwirksam. Was aber die Verwirklichung dieser Anlage betrifft, so muß zeitlich vorangehen, was Bedingung für das Hervortreten der weiteren Momente ist, womit, da das Gute eine Einheit bildet, wohl besteht, daß das früher Hervortretende, Bedingende in anderer Hinsicht wieder bedingt ist durch

Digitized by Google

das Hervortreten des Weiteren, indem es zu seiner Vollkommenheit erst mit diesem gelangt.

2. Die Urform der sittlichen Reihenfolge der Stufen, wie in den Einzelnen so in den Gemeinwesen, ist daher diese: der bewußten Einigung des Freien und sittlich Nothwendigen oder der dritten Stufe muß vorangehen eine Stufe, währe sie länger oder kürzer, die durch den Charakter des fordernden Gesetzes bestimmt ist. Wiederum, da die Gesetzesstufe nicht mit dem ersten Athemzug des Menschen beginnen kann, muß ihr vorangehen das Dasein des Menschen als einer unmittelbaren, aber noch löslichen Einheit der Kräfte. Wie dieser Stufengang nicht erst durch Sünde geworden ist, so wird er auch nicht durch Sünde aufgehoben. Er gehört zur Urform des sittlichen Prozesses überhaupt, welcher also fordert 1) ein Leben vor dem Gesetz, 2) unter dem Gesetz, 3) in dem Gesetz.

3. Das Leben vor dem Gesetz haben wir in der dritten Abtheilung des I. Abschnitts § 17. 18. bereits behandelt. Die naturwüchsigen Organisationen, die sich aus dem physischen und psychischen Naturgrund von selbst und ohne sittliches Gesetz ergeben, sind betrachtet. Wie weit der Einzelne und das Gemeinschaftsleben es da bringen kann und in was sie zurückbleiben, haben wir gesehen. So bleibt uns, um den Inhalt des *θέλημα θεοῦ* oder des göttlichen Weltideals aufsteigend zu zeichnen, noch übrig, die beiden andern, von diesem idealen Organismus umschlossenen Stufen zu betrachten, die Rechtsstufe und die Stufe des freien, sittlichen Geistes oder der Liebe.[1]) Wir betrachten daher in drei Abtheilungen:

I. Was im Einzelnen und Ganzen durch Zutritt der göttlichen Rechtsidee oder des Gesetzes normal für die Verwirklichung des Guten gewonnen werden kann?

II. Die Unvollkommenheit des gesetzlichen Standpunkts
 1. schon abgesehen von der Sünde,
 2. da die Sünde eingetreten (ethische Ponerologie).

Dies wird uns überführen zu der Erforschung:

[1]) Vgl. übrigens § 20, 2. c. § 23 S. 208. Anm. § 25. § 30, 3.

III. Was zur Verwirklichung des vollendeten sittlichen Prinzips erforderlich ist, durch welches erst eine nicht mehr nothwendig sittlich unvollkommene Gestaltung des Einzelnen und des Ganzen ermöglicht ist.

Oder kurz: Wir betrachten:

I. Die Rechtsstufe,

II. deren Unvollkommenheit als Uebergang

III. zu der Stufe der Liebe oder des Evangeliums, das in dem „ϑέλημα ϑεοῦ" vor Grundlegung der Welt, also auch bei ihr enthalten war.

Anmerkung. Die niedrigeren Stufen bilden den bleibenden Unterbau; sie werden nicht vernichtet durch die höheren, aber ergänzt.

Erste Abtheilung.

Die Stufe des Gesetzes oder die Rechtsstufe.

§ 33.

Die absolute Rechtssphäre oder das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen.

[Vgl. o. § 7, 4. 5. § 20 bis 23. Glaubenslehre I, § 23. 24.]

Der Eintritt des Bewußtseins von dem unbedingten Gesetz bildet einen großen Fortschritt, zumal dieses sittliche Bewußtsein mit dem zugleich sich ausbildenden religiösen Gefühl der Abhängigkeit von Gott auf's Innigste geeinigt ist. Sowohl diese Abhängigkeit, als auch die Idee Gottes selbst wird dadurch ethisch bestimmt als die des Heiligen und Gerechten, wodurch die Unterscheidung Gottes und des Menschen sich vollständiger vollzieht. Mit der sittlichen Verantwortlichkeit wird dem Menschen Freiheit als sittliches Wahlvermögen und der Adel sittlicher Bestimmung zugesprochen (§ 19).

1. Die gesetzliche Stufe bildet gegen den bloßen Eudämonismus (§ 18) einen großen Fortschritt durch das Bewußtsein Gottes als des Gesetzgebers und Richters, wovon nur die Kehrseite das Bewußtsein der Verpflichtung und Verantwortung ist. Die Idee der Pflicht begründet auch ein Recht des Menschen (§ 23), ein sittliches Wesen zu sein, und der Rechtsidee ist es gemäß, daß Gott und der Mensch sich als verschiedene, wenngleich nicht coordinirte Rechtssubjekte gegen=

Digitized by Google

überstehen. Durch das Gesetz wird der Mensch als frei proklamirt; frei gegenüber der Natur, selbstständig auch Gott gegenüber, wiewohl durch Gott, insofern als er zum Guten ihn nicht kann zwingen wollen und menschlich Ethisches nicht für sich allein ohne den Menschen als seinen Mitarbeiter bewirken kann. Kein Wunder, daß mit dem Gesetz ein höheres Selbstbewußtsein, ein edleres Lebensgefühl erwacht, indem der Mensch sich nun mit der Vertretung eines absoluten Werthes betraut weiß; so wird begreiflich, daß die Rabbinen, das heidnische Wesen vergleichend mit der Gabe des A. Testaments, schon den Gesetzesstandpunkt eine „בְּרִיאָה חֲדָשָׁה“ Neuschöpfung nennen zu dürfen glaubten. Der Fortschritt ist allerdings zunächst nur ein Fortschritt des Bewußtseins, indem das Gesetz zwar den Trieben oder dem Willen gegenüber durch die Rechtsstufe sichergestellt wird, aber damit noch nicht in den Willen eingeführt ist. Im Gegentheil ist nun erst die Uebertretung möglich geworden, und sie wird wirklich werden, wenn es bei dem bloßen Gegenüber zwischen Gott und dem Menschen verbleibt. Dennoch wäre ohne die Gesetzesstufe und die mit ihr sich aufthuende relative Selbstständigkeit des Menschen eine *sittliche* Einigung des Nothwendigen und des Freien (§ 30) nicht möglich, sondern höchstens eine physische; denn strömte der göttliche Wille in den menschlichen unmittelbar allmächtig ein, ohne daß erst das Bewußtsein des göttlichen Willens verpflichtend und fordernd dem menschlichen gegenüber träte, so sänke Gottes liebende Selbstmittheilung, weil nicht vermittelt durch die Forderung des Gesetzes, wenigstens des den Glauben oder das Empfangen fordernden Gesetzes, zum physischen Charakter zurück.[1]) Es darf also die gesetzliche Stufe, währe sie lang oder kurz, nicht übersprungen werden, sie bildet schon abgesehen von der Sünde (also schon bei dem ersten Menschen) ein unerläßliches Moment. Oft freilich wird die gesetzliche Stufe mit der Sündhaftigkeit verwechselt; aber weder die Sünde wird durch das Gesetz erzeugt, noch das Gesetz erst durch die Sünde. Nicht das „Nochnichterfülltsein“ der Forderung ist Sünde; denn sonst könnte die Forderung gar keinen Moment für sich beanspruchen, sie wäre als unbedingte und doch nothwendig noch nicht erfüllte ein Widerspruch.

[1]) [Selbstverständlich ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß das Gesetz auch seinen Anknüpfungspunkt in der Natur des Menschen haben muß. Vgl. S. 128.]

Digitized by Google

Das schöpferisch wirksame und das gesetzgebende Thun Gottes — voluntas und praeceptum — müßten immer unbedingt in Eines zusammensinken. Sondern da erst ist Sünde, wo die Erfüllung der Forderung verzögert wird, während sie stattfinden könnte und sollte, wovon die Ursache nur in einem abnormen Widerstand eines anderen gesetzwidrigen Willens liegen kann. Aber vor der Erfüllung muß es eine Aufstellung der Forderung und dadurch ein Wissen derselben geben, das ein Wissen für den Willen ist.

§ 33 a. Die secundäre Rechtssphäre.

Mit dem Bewußtsein von der absoluten Rechtssphäre oder dem Gesetz Gottes wird auch eine secundäre Rechtssphäre geschaffen. Da das Bewußtsein des göttlichen Rechts oder der Gerechtigkeit aus dem menschlichen Individuum eine Rechtsperson macht, so setzt es der Willkür (§ 23, 2) eine heilige Norm entgegen, welche die naturwüchsigen Gemeinschaften ihrer für sich nur eudämonistischen Form entreißt und sie der sittlichen Gestaltung zuführt. Nur durch die absolute Rechtsidee oder das objektive göttliche Recht, das zugleich Wissen des Menschen und für ihn gültiges Recht ist, kann aus dem Besitz Eigenthum, aus der Geschlechtsgemeinschaft Ehe, aus der Nachkommenschaft, proles, Familie, aus nationaler Masse ein Staat werden. Dieses objektive, im gottgeschaffenen Wesen der Dinge liegende Recht immer mehr zu finden, ist selbst eine sittliche Aufgabe.

[Kant, Rechtslehre. Hegel, Rechtsphilosophie. Herbart, Praktische Philosophie, W. Bd. 8 S. 78 f. 101 f. 134 f. Bd. 2 S. 132 f. Vgl. auch die analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral. Bd. 8. Stahl, Die Philosophie des Rechts. Savigny, Ueber den Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. Rothe, Ethik, A. 2 Bd. 2 S. 204 f. Chalybäus, System der speculativen Ethik, Bd. 2. J. H. Fichte, Die philosophischen Lehren vom Recht, Staat, Sitte. Trendelenburg, Naturrecht. Baumann, Handbuch der Moral, nebst einem Abriß der Rechtsphilosophie. Schuppe, Grundzüge der Ethik. Dahn, Rechtsphilosophische Studien. Köstlin, Staat, Recht und Kirche in der evangelischen Ethik. Studien und Kritiken. 1877. Jhering, Kampf ums Recht. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. S. 496 f. Weitere Litteratur s. u. 2. Thl., 3. Abschnitt, 2. Abtheilung. Lehre vom Staat.]

1. Durch die absolute, Alle verpflichtende Rechtsidee bildet sich auch eine secundäre Rechtssphäre, ein sittliches Rechtsverhältniß von

Digitized by Google

Menschen zu Menschen. Davon ist schon oben § 23 die Rede gewesen. Durch die Idee des Rechtes und der Pflicht sind sie gegen einander abgegrenzt und unterschieden, aber so, daß sie dadurch auch in eine sicherere als blos natürliche Verbindung gebracht sind. Dem Recht des Einen entspricht die Pflicht des Anderen, und das objektive Gesetz der Gerechtigkeit stellt beide Theile in ihrem Rechte gleich sicher, indem es beide für die Gerechtigkeit in Anspruch nimmt. Das objektive Recht oder Gesetz macht sie alle zu Gegenständen der Achtung für einander; indem es sie zu seinen Organen haben will, in denen es selbst in der Welt Person werden soll, adelt es sie gewissermaßen alle. Sonach leistet der Rechtsstandpunkt beides zugleich: er stellt die Menschen einander selbstständig gegenüber und er verknüpft sie zu einem Verhältniß, das er weiht zu einem unbedingten Bande, höher als die blos physischen des Nutzens und der Klugheit, der Willkür und selbst des Gattungsbewußtseins. Es wird nun als Pflicht erkannt, für das allgemeine Recht, das die Verhältnisse klar umschließt und regelt, einzustehen.

2. Die Gemeinschaften. Die Anerkennung der Ehre des Nächsten, der physischen und moralischen, wird durch das Gesetz als Pflicht in's Bewußtsein gebracht, und steigert den Gehalt der einzelnen Gemeinschaften (§ 17, 3), die schon in der lebendigen, menschlichen Natur und ihren Trieben präformirt sind vor dem Bewußtsein vom Gesetz. Auch diese Gemeinschaften alle werden nun durch das Gesetz mit höherem als nur physischem, mit göttlichem Rechte bekleidet. Angelegt in dem Wesen menschlicher Natur sind sie Ausdruck göttlichen Willens und fordern ein ihrem Wesen angemessenes, sittliches Verhalten. Auf der Gesetzesstufe nun wird ihr göttliches Recht, ihre Heiligkeit und Unverletzlichkeit erkannt. Dies kommt

a) der Geschlechtsgemeinschaft zu Statten, welche nun auf dem Bewußtsein der wesentlichen Gleichheit des Rechtes der Gatten ruht, sodaß nicht auf der einen Seite nur Rechte ohne Pflichten sind. Nicht Willkür, Eigennutz, Lust darf da die Geschlechtsgemeinschaft stiften oder lösen; denn da wäre der eine Gatte blos zum Mittel gemacht und nicht mehr als Selbstzweck anerkannt. Ebendaher ist die Gemeinschaft hier dauerhafter als die Gemeinschaft aus endlichen Interessen; denn die

Pflicht währt fort, auch wo die endlichen Interessen weichen: daher auch schon diese Gemeinschaft, die sich auf Pflicht und objektiv göttliches Recht gegründet weiß, das auch ihr Hüter bleibt, Ehe zu heißen verdient. Ja, aus der wesentlichen Gleichheit des Rechtes der Gatten folgt, wo sie in's Bewußtsein tritt, auch die nothwendig monogamische Form der Ehe, wie auch ihre Schließung auf Lebenszeit.

b) Dasselbe Bewußtsein von der durch das Recht geschirmten Persönlichkeit veredelt die Nachkommenschaft — proles — zur Familie. Es schließt sich an die Erzeugung die Pflicht der Erziehung oder Entwicklung ihrer Persönlichkeit an.

c) Auch der freie, sociale Verkehr, von Achtung getragen, erhält nun eine würdigere Ausgestaltung und durch die justitia commutativa eine weite Ausdehnung und Sicherheit. Verträge zu halten wird nun als Rechtspflicht erkannt.

d) Aber das Wichtigste und die eigenste Schöpfung des Bewußtseins von einem objektiven Recht oder Gesetz ist die Gemeinschaft, welche alle die genannten umschließt und ihre Rechte, wie die der Einzelnen zu schützen die Aufgabe hat, die Zusammenfassung der zu Stämmen oder zu nationalen Massen ausgebreiteten Familien in eine öffentliche Rechtsanstalt, den Anfang des Staates. Die Vielheit der Familien und Stämme für sich kann ihn noch nicht machen; sie sind nur wie der Stoff, der seiner Beseelung durch die Rechtsidee harrt. Wie aber der Staat nicht als blos physisches Produkt hervorwächst aus der bloßen Macht oder Menge, so hat er auch nicht aus Willkür oder Vertrag allein seinen Ursprung; auch da ist noch nicht Staat, wo blos für die einzelnen Sphären, das Eigenthum, die Familie, sich etwa in Form der Sitte verständige, nützliche Ordnungen, Rechtsbräuche gebildet haben, sondern erst da, wo das Interesse am Recht so energisch geworden ist, daß zum Schutz und zur Durchführung des Rechtes in Bezug auf alle zur Schirmung gegen Frevel und unbewußte Verletzung sich eine neue Gemeinschaftsform hervorbildet, alle jene früheren umschließend. Der allgemeine Rechtswille oder der Wille, daß überall das Recht gehandhabt werde, findet eine äußere Existenz durch eine besondere Organisation, d. i. die Obrigkeit. Das Recht ist für Alle; es hat die Persönlichkeit Aller zu schirmen gegen Verletzung.

Als blos endliche hätte die Persönlichkeit hierauf keinen unbedingten Anspruch; aber um ihres wesentlichen Verhältnisses zur Sittlichkeit willen schirmt das Recht, indem es die Person schirmt, welche für die Sittlichkeit bestimmt ist, auch das Recht des Sittlichen selbst, das der Person als ihres Organs bedarf, und sichert deshalb der Person ihr Recht und ihre Achtung. Der Zweck der Handhabung der Gerechtigkeit ist also die Wahrung der Freiheit der Persönlichkeit, aber der Freiheit als schlechthin zu wahrender Möglichkeit der sittlichen Entwicklung. Des Staates Aufgabe ist es, die reale Freiheit, d. i. die sittlich harmonische Entfaltung der Persönlichkeit möglich zu machen. So ist die Rechtsordnung die umgebende Schutzwehr, durch welche die freie Bethätigung aller geistigen Kräfte in allen sittlichen Sphären möglich bleibt. Die Rechtsordnung des Staates ist die heilige Basis der ganzen sittlichen Welt, das, was negative Vorbedingung ist oder was nicht kann nicht sein, wenn eine sittliche Welt sein soll, was daher erforderlichen Falles auch mit physischen Mitteln, Zwang durchzusetzen oder zu erhalten ist; sie ist die von der sittlichen Idee selbst gesetzte, negative Seite ihrer Erscheinung. Indem die ethische Idee des Rechts zu ihrer Durchführung zu physischem Zwang, also zur Natur zurückgreift, nimmt sie die Form physischer Nothwendigkeit an.

3. Strafrecht. Wo daher die Idee des Rechts in der Gesammtheit oder deren Leitern nach ihrer absoluten Berechtigung und Nothwendigkeit in's Bewußtsein getreten ist, da muß sich nicht blos der Einzelne in isolirter Weise dem objektiven Gesetz unterwerfen, sondern da wissen sie sich verpflichtet, Alle wie Ein Mann, Organe der Rechtsidee zu sein und dieser muß, da sie ein absolut werthvolles Gut vertritt, alles Reale zu Gebote stehen, um das Recht zu erhalten auf Erden, auch gegen den Uebertreter, dem es seine strafende Macht entgegensetzt, mit der es die Glieder des Gemeinwesens bewaffnet. Gen. 9, 6. Ex. 21. 22. Röm. 13, 1 ff.

Es ist Recht und Pflicht des Staates, selbst mit äußerer Gewalt das Recht durchzusetzen. Das Gut der Gerechtigkeit ist ein Gut von unbedingtem Werth, durch dessen Wahrung erst alle andern sittlichen Güter der Persönlichkeit ihre Möglichkeit haben. Und wie Alle verbunden sind, sich dieser Idee mit ihrem Leib und Leben als Organe

oder Mittel zu stellen und so als die Ehre und Seele des Staates die Gerechtigkeit in Geltung zu erhalten, so sind Alle verbunden sich diesem Gemeinwillen der Gerechtigkeit zu fügen, namentlich auch durch Leiden der das Recht herstellenden und die Verletzung des Rechtes sühnenden Strafe. Geht man freilich nicht von einem objektiven Gesetz, nicht von einem Rechte Gottes aus, das unbedingt Gerechtigkeit fordert, also nicht von Pflicht, sondern von Freiheit, und leitet man das Strafrecht nur eben aus Vertrag und wenigstens stillschweigender Einwilligung ab, so muß dann die Frage entstehen: Wie kommen Menschen dazu, Andere zu strafen, selbst bis zur Todesstrafe? Ist es nicht eine Anmaßung göttlicher Rechte, wenn Menschen über ihre Nebenmenschen zu Gericht sitzen und sie zur Rechenschaft ziehen, auch ohne daß diese durch einen Vertrag eingewilligt haben? Gewiß nun ließe sich die Uebung der Strafgewalt nicht deduciren, wenn sie nicht eine Pflicht, wenn sie nicht ein Dienen wäre. Allein das ist sie. Das ist unleugbar, wenn es ein objektives Gesetz, eine objektive, absolute Verpflichtung giebt, daß die Rechtsverletzung strafwürdig macht, Strafe verwirkt; die göttliche Gerechtigkeit wäre nicht sie selbst, meinte es nicht ernst mit sich selber, wenn sie gegen die Verletzung des Gesetzes nicht auch strafend, also gleichgültig wäre.

Ist nun in den Menschen die Idee der Gerechtigkeit erwacht und geben sie sich ihr, wie sie sollen, als Organe und Mittel hin, die Alles daran setzen, um diese Grundbedingung alles sittlichen Daseins der menschlichen Gesellschaft zu bewahren, so kann es gar nicht fehlen, es muß der der Gerechtigkeit dienende Eifer vollbringen, was sie fordert, also ihre Geltung herstellen, wo sie erschüttert war durch Rechtsbruch, und das wird nothwendig zur Strafe für den Uebelthäter. Denn die Negation des Rechtes durch den rechtswidrigen, gemeinschädlichen Willen ist nicht bloß unschädlich zu machen, sei es auch mit physischem Zwange; der Uebelthäter ist nicht bloß wie ein Naturwesen zu behandeln, durch natürliche Gewalt in Ordnung zu bringen. Es muß ihn ein Urtheil treffen, welches das Uebel mit dem Vergehen in Zusammenhang bringt als gerechte Ahndung der Schuld. Er würde gerade nicht gerecht behandelt, wenn er bloß als Naturwesen behandelt, also nur unschädlich gemacht würde, wie ein wildes Thier. Vielmehr

er ist kein Naturwesen, sondern ein Mensch; darum muß der gerechte Rückschlag mehr als ein bloß physischer Vorgang werden. Er muß geschehen um der Gerechtigkeit willen und aus dem Sinn und Eifer für Gerechtigkeit heraus, die auch in dem Verbrecher das für die Gerechtigkeit bestimmte, ihr verantwortliche Organ sieht. Aber ein aus Gerechtigkeit und für Gerechtigkeit verhängtes Uebel gegen den Urheber des Unrechts nennt man Strafe. Wo nun noch keine staatliche Organisation der Gerechtigkeitspflege durch die Obrigkeit wäre, da würde freilich zur Wahrung der eigenen Rechte nur Nothwehr, zur Wahrung und Sicherung der Gesellschaft nur Privatjustiz übrig bleiben, wie in der Blutrache, dem Lynch, der heimlichen Vehme. Allein es leuchtet ein, wie leicht da die rächende Leidenschaft in Unrecht fällt, wie übel die Gerechtigkeit berathen wäre, wo der Kläger oder wohl gar der Beleidigte auch der Richter und Vollstrecker wäre. So fordert die Wahrung der Gerechtigkeit die Trennung der Funktionen des Anklägers und des Richters; sie fordert nicht minder eine Entrückung des Richters über private, subjektive Erregung und Leidenschaft. Die Justiz ist nach ihrem Grundbegriff Gemeingut Aller, öffentliche Angelegenheit, wie der Rechtsbruch, der gegen Einen geschah, Alle mittangirt, nicht bloß ihren Nutzen und ihre Sicherheit: sondern Alle haben ein Interesse und eine Pflicht, auf ihre Weise einzustehen für die Geltung der Gerechtigkeit auf Erden. Aber eben weil sie eine Sache Aller ist, darf Keiner sie behandeln als seine Privatsache und willkührlich zur eigenen besonderen machen, sondern wie dem Rechte wesentlich ist, nur der wahre Gemeinwille sein zu wollen, so muß das auch in der Form hervortreten. Die Justiz muß als allgemeine öffentliche Sache nicht als bloße Privatsache erscheinen, und die Rechtspflege, in Beziehung auf Alles, wodurch nicht bloß der Einzelne, sondern der allgemeine Rechtszustand tangirt wird, im Namen des Ganzen geübt werden. Sie muß über die Partheien hinausgehoben und unabhängig gestellt werden, daß sie nur der Gerechtigkeit zugewandt sei.

Aus demselben Gesichtspunkt ergiebt sich also auch: wo nicht schon Staat ist und Organisation für die Erhaltung des Rechts, aber Rechtsbewußtsein, da ist es Pflicht, sittliche Nothwendigkeit, ihn stiften

Digitized by Google

zu helfen, da der Staat die Grundbedingung eines menschenwürdigen Daseins der Gesellschaft ist. Nicht minder ist es sittliche Pflicht und zwar erzwingbare oder Rechtspflicht, innerhalb des Staates dem Staate anzugehören. Dieser umgiebt nun auch schirmend mit Gerechtigkeit den Einzelnen, sein Haus und Eigenthum, Ehe und Familie; ihr Rechtsschutz ist eine öffentliche Sache, die das Gemeinwesen angeht.

Da nun auch durch die im Staate sich realisirende Rechtsidee aus dem Besitz (§ 17, 2) Eigenthum wird, so gewinnt ein Volk dadurch, daß es Staat wird, auch einen Gesammtbesitz, einen äußeren, aber auch in geistigem Sinne, ein Vaterland, gleichsam einen irdischen Körper, den es sich nicht darf rauben, zertrümmern lassen, sondern welchen zu behaupten für die erweiterte, moralische Persönlichkeit des Staates dieselbe Pflicht ist, wie für jeden Einzelnen die Behauptung des eigenen Leibes.

Für die verschiedenen Selbstbethätigungen der Persönlichkeit macht der Staat freie Bahn; sein Gesetz ist Wahrung und Förderung der freien Persönlichkeit, indem er ihr die volle Möglichkeit ihrer freien Entwicklung gegen alle Verkümmerung sicher stellt. So regen und bewegen sich in ihm die Individuen und Talente verschiedener Art; er wehrt ihrem Zusammenstoß oder macht ihn unschädlich durch Herstellung des Rechtes und sorgt auf seine Weise für die Lösung der sittlichen Gesammtaufgabe.

Häufige Verachtung des Staates findet statt in falscher Ueberschwänglichkeit des Religiösen (Anabaptisten) oder wenn die Kirche als Gesetzesanstalt mit ihm rivalisirt (Katholicismus).

Anmerkung. Ueber Freundschaft, Wissenschaft, Kunst auf dem Rechtsstandpunkt. Auf die Freundschaft wirkt die Rechtsidee nicht so unmittelbar ein, weil das Recht das allgemein Geltende, Identische ist, die Stiftung der Freundschaft aber auf der individuellen Seite begründet ist. Doch sofern Freundschaft ohne Achtung Spielerei, Kameradschaft bleibt, veredelt die Rechtsidee auch dieses Verhältniß. Die Wissenschaft gewinnt an der Rechtsidee und deren Schöpfungen neue Gebiete; aber doch ist nicht zufällig, daß in den Völkern, die vor dem Christenthum die Rechtsidee, wenn auch in entgegengesetzter — theokratischer und weltförmiger — Weise vertreten haben, den Hebräern und Römern, Wissenschaft und Kunst nicht geblüht hat. Das Recht ist der Standpunkt der scharf verständigen praktischen Unterscheidung. Das Recht ist prosaisch, darf nicht von Phantasie,

Gefühl, idealen Apperceptionen abhängen. Daher haben jene beiden Rechtsvölker nicht früher, sondern erst in der Zeit, die für sie eine Ausartung war, für Kunst und Wissenschaft Sinn und Produktivität gezeigt. Auch für eine Kirche ist hier noch keine Stelle, obwohl die großen politischen und theokratischen Gesetzgeber in den Priesterstaaten und den Weltstaaten des Zusammenhangs menschlichen Rechtes mit der Religion oder den ewigen, ungeschriebenen Gesetzen sich wohl bewußt gewesen sind. Der religiöse Geist, die gegenseitige Gottesgemeinschaft ist vor dem Christenthum noch nicht so mächtig in der Welt, um eine vom Staate verschiedene besondere religiöse Gemeinschaft zu schaffen. Das jetzige staatslose Judenthum beweist nicht das Gegentheil, denn es ist ein Trümmer der Theokratie, die es eigentlich sein will und die es zu werden hofft, und nur in der Hoffnung hat es noch Leben. Der Staat ist dieser Religion entrissen, nicht mit ihrem Willen; innerlich ist sie also noch damit behaftet.

Zweite Abtheilung.

Die Unvollkommenheit der Stufe des Gesetzes oder der Rechtsstufe.

Erstes Kapitel.

Abgesehen von der Sünde.

§ 34.

Schon abgesehen von den möglichen Störungen, denen das Gesetz nicht zuvorkommen kann, hat die Gesetzesstufe als solche noch wesentliche Unvollkommenheit an sich, sowohl in der absoluten Sphäre, als in der sekundären. Die normale sittliche Entwicklung, auf der Gesetzesstufe angelangt, muß nach einer höheren göttlichen Mittheilung als der durch die Schöpfung und das Gesetz gegebenen verlangen, und ebenso genügt die göttliche Liebe sich nicht in der bloßen Offenbarung des fordernden, sei es auch Liebe fordernden Gesetzes, sondern erst in der Liebe mittheilenden Offenbarung ihrer selbst.

1. Die Unvollkommenheit des gesetzlichen Standpunkts im Verhältniß zu Gott, auch abgesehen von der Sünde ist in mehrfacher Hinsicht unverkennbar. Man könnte denken, jenes nothwendige Auseinander von Wissen, das noch nicht Sein, und eines Seins, das noch nicht Verwirklichung des guten Wissens oder Gesetzes sei, könne nur einen Moment dauern, indem der Wille sofort, wo sich ihm

die Forderung stellt, normaler Weise sie erfülle und damit in die vollkommene Einheit mit Gott zurückgehe. Allein das vollkommene Wissen ist selbst erst allmählich zu lösende sittliche Aufgabe; schreitet es also fort, so ergeben sich nach jeder Lösung neue Aufgaben, ein neues Auseinandertreten von Sollen und Sein, von Wissen und Wollen. Das sittliche Wachsthum der Erkenntniß dringt immer tiefer in die Zusammenhänge des Einzelnen und in die Weisheit und Güte Gottes ein. Wenn also auch der Wille alsbald das Gebot, das die Intelligenz erkannt hatte, in sich aufnimmt, so ist damit die Gesetzesstufe noch nicht überschritten. Sondern da die Erkenntniß eine zunehmende allmählich wachsende ist, so erneut sich immer, wenn auch immer nur momentan das Außereinander von sittlichem Wissen und Wollen. Ebenso ist aber bei normaler Entwickelung auch nach Seiten des Willens zu fordern, daß der Gehorsam, welcher sittliche Bedeutung auch in bloßer Form der Pietät, ohne Einsicht in die innere Güte des Gebotes, haben kann, fortschreite zur freudigen Lust und Liebe gegen das immer klarer erkannte Gute.

2. Dazu kommt, die Stufe des Gesetzes kann die Sünde nicht hindern, bringt im Gegentheil durch die Selbstständigkeit, selbst Gott gegenüber, durch die Freiheit, die es anerkennt und weckt, sogar Versuchung zu Stande. Wäre die Gesetzesstufe das Höchste und Letzte, wie der Moralismus will, so wäre nur für die Unterscheidung Gottes und des Menschen gesorgt, aber nicht für die Gemeinschaft beider; so ist Deismus und Pelagianismus gegeben. Gott will eine innigere Gemeinschaft als die Gesetzes- oder Rechtsstufe mit sich bringt. Auf der Rechtsstufe steht Gott wohl als Gesetzgeber und Richter da, aber das ist bloß Beziehung Beider durch das unpersönliche Gesetz, aber keine Lebensgemeinschaft. Liebe ist nicht möglich gegen die abstrakte Formel des Gesetzes, sondern nur gegen die Person. Aber Gottes Persönlichkeit ist für den Rechtsstandpunkt gleichsam verborgen hinter dem Gesetz. So lange der persönliche Gott nur sein Gebot oder seinen Willen, dieses Unpersönliche, offenbart, so hat Gott noch nicht sich selbst ganz offenbart, ja auch das göttliche Gesetz selbst nicht, auch wenn es Liebe fordert. Denn es tritt da immer noch nicht in Gestalt persönlicher Liebe auf, in der es erfüllt ist und in der es die anziehende

Digitized by Google

Form des beseelenden Urbildes annimmt. So wird es dabei bleiben: „Das Gesetz kann nicht lebendig machen". Wenn es Lev. 18, 5, Gal. 3, 12, Hab. 2, 4 heißt: „Thue das, so wirst Du leben," so könnte damit ein weiterer Act Gottes nach der Gesetzgebung als entbehrlich zur ζωή erscheinen, wenn nur der Mensch das Seine thue; allein das Gesetz: „Thue das ꝛc." weist in seiner Tiefe auch auf religiöse Pflichten, auf Demuth, Glaube, auf das Verlangen nach Gottesgemeinschaft, nach Acten, in denen Gott seine Liebe bethätigt; denn zu dem Gesetz selber gehört nach Paulus auch die πίστις, die Demuth, die nicht Selbstgenugsamkeit und Stolz Gott gegenüber gestattet, sondern in Dankbarkeit, wie im Gefühl der Bedürftigkeit, von ihm und seinem Geist abhängen und die Gottesgemeinschaft suchen will. So weist aber das Gesetz zu seiner Erfüllung über sich selbst hinaus. Diese Liebes-Gemeinschaft mit Gott kann der Mensch nicht schaffen; er ist Gottes nicht mächtig. Damit es zur realen Lust und Liebe zu Gott komme, bedarf es einer höheren That Gottes als die Gesetzgebung ist, einer That der Liebesbegegnung Gottes, der Selbstmittheilung und Stiftung des bewußten Liebeslebens. So erst ist die höchste, die bleibende Stufe der Sittlichkeit möglich. Wenn nun diese weder durch die Schöpfung, noch durch das Gesetz kann gegeben sein, ebenso wenig aber auch bloßes Produkt des Menschen sein kann, vielmehr Gottes Offenbarung voraussetzt, und zwar nicht bloß eine ideale für das Wissen, sondern eine reale, Gemeinschaft stiftende, so folgt: die höchste sittliche Stufe ist abhängig von der Vollendung der Offenbarung Gottes, und das Höchste, Beste, was der Mensch vor dieser Offenbarung sittlich hervorbringen kann, ist nichts anderes, als die Ausbildung der geistigen Empfänglichkeit, oder des Verlangens nach dem sich offenbarenden Gott.

§ 34a. Fortsetzung.

Die Unvollkommenheit der Gesetzesstufe in den sekundären Rechtsgebieten.

1. Nicht bewältigte Unvollkommenheiten zeigt die Gesetzesstufe auch in den sekundären Sphären, schon weil die sittliche Vollkraft auf der Gesetzesstufe noch nicht kann gegeben sein und das Gesetz nicht

diese Sphären vor Verderben durch Willkür sicher stellen kann. Das kann erst die Liebe, die in rechter Weise die Willkür bindet (§ 31, 3. 4). Das Gesetz stellt allerdings Ehe und Familie unter den Gesichtspunkt der Pflicht (§ 33a, 2). Aber daß die bloße Pflicht, obgleich höher als die natürliche Liebe noch nicht das vollkommene Band für diese Verhältnisse sei, bedarf keiner Erörterung. Schon die Natur hat in diese Verhältnisse eine Wärme und Innigkeit gelegt, die, obgleich noch wandelbar und im innersten Motiv noch nicht sittlich, nicht durch bloßes Pflichtbewußtsein ersetzt werden könnte, aber auch, wo die natürliche Liebe in diesem fortdauerte, könnte sie doch gar nicht mit der Innigkeit und Festigkeit des Bandes verglichen werden, wo die Gatten und Familienglieder sich einander durch Gott geschenkt wissen und in Gott sich ehren, lieben, freuen. Aehnlich verhält es sich mit der freien Geselligkeit. Die Freude in diesem Gebiet, und Freundschaft, wenn sie auf ihren reinen Höhepunkten anlangt, kann nicht anders, als unwillkürlich die Freunde nach oben weisen. Die tiefer angelegte Freundesliebe hat einen natürlichen Zug, gründen zu wollen in der Gottesliebe. Aber selbst vom Staat muß gesagt werden, daß er für sich auf der bloßen Gesetzesstufe, die ihn schuf, seine eigene Vollkommenheit noch nicht erreichen könne. Gäbe es kein höheres Gemeinschaftsgut als den Staat, so müßte er für das letzte und absolut höchste Gebiet unter den menschlichen Gemeinschaften genommen werden, berufen, das Universum menschlicher Sittlichkeit darzustellen. Folgte nun hieraus gleich noch nicht mit Nothwendigkeit Vergötterung endlicher Interessen — denn das wäre schon Sünde — bliebe vielmehr der Geist eingedenk des Zusammenhangs menschlichen Rechts mit dem göttlichen Gesetz, so würde doch daraus nur eine gesetzliche Theokratie sich ergeben, in der Religiöses und Staatliches noch in relativer Ununterschiedenheit beisammen wäre. Das könnte aber für die Religion nur genügen, wenn sie selbst noch Religion der Gesetzesstufe wäre, was wir so eben § 34 als bloße Vorstufe erkannten. Wo die Religion, so zu sagen, selbst noch Rechtsreligion ist, da ist es entsprechend, daß auf das allein sichtbare, äußere Werk, etwa in vorausgesetzter guter Gesinnung, der Accent fällt. Je mehr dagegen die fortschreitende sittliche Erkenntniß sich nach innen zieht und auf

Digitized by Google

das Innere ein selbstständiges Gewicht legen lernt, desto mehr entwächst auch der Geist der staatlichen an das Volksthum geketteten Form der Religion. Ferner aber stände das göttliche Recht des Staates selbst noch nicht absolut fest, wenn es nicht in der Vollendung der Offenbarung und Religion zur Vollendung der Sittlichkeit käme. Unbedingt werthvoll ist die Person und die Gemeinschaft der Personen erst als wirklich sittliche. Vor dieser Wirklichkeit ist sie es auf Hoffnung oder hypothetisch. Verbliebe es nun bei der gesetzlichen Stufe, käme es also nie zur Verwirklichung des Prinzips der wahren Sittlichkeit, so fehlte dem Staat ewig dasjenige, um dessen willen er selber ein Gut ist von absolutem Werthe; denn diesen hat er dadurch, daß er unbedingt Werthvolles schirmt oder dessen Möglichkeit behütet. Das Recht zieht seine Majestät in letzter Beziehung doch von der Liebe, wie es ja deren negative Erscheinung ist. Auch gehört zu der dem Staat nöthigen Fortschreitung auch in der Gesetzgebung Produktivität. Diese aber ruht nicht im Verstande für sich, sondern, wie die wahre Berufstreue, in der Liebe. Dazu kommt drittens: Der Staat kann nicht die sittliche Gemeinschaft der Menschen überhaupt sein. Dazu ist er ein zu schwaches und knappes Band. Er hat, wenn nicht die Individualität soll verkümmert werden, seine Existenz nothwendig nur in einer Vielheit von Staaten, um seiner verschiedenen nationalen und terrestrischen Basis willen, seines Zusammenhangs mit Land und Leuten, wodurch jeder Staat ein Partikulares, der Universalstaat ausgeschlossen ist. Jeder Staat als Rechtssubjekt kann in Collision kommen mit anderen Staaten, die nur durch Gewalt schließlich beendet wird. In seinem Bereich ist er die oberste, souveräne Rechtsquelle, einen irdischen Richter über sich zur Lösung von Collisionen muß er nicht anerkennen. Endlich bedarf der Staat des positiven Prinzips der Liebe und nicht bloß des Rechts für den Zusammenhalt der Bürger; für die Krisen, die ihm nicht erspart sind, bedarf er des Patriotismus, des reinen produktiven Sinnes für alles Fortschreiten in Gesetz und Verwaltung (vgl. unten § 75). So weist der Staat oder die Rechtsgemeinschaft nach allen Seiten auf eine höhere Gemeinschaft hin, die über die Unterschiede der Nationalitäten übergreift und sie auch von dem feinern Egoismus eines partikularistischen Patriotismus befreit, eine Gemein-

Digitized by Google

schaft, die die Kraft hat, diese Differenzen der Völker zu binden und sie als Glieder der geschichtlichen Menschheit, sich einzufügen, gleichsam als Geschwister der einen Menschheitsfamilie, die das positive Prinzip der Liebe zum Entstehungsgrund hat, und das ist die Kirche, die Gemeinschaft der vollendeten Religion, in der erst auch die Einheit der Menschheit zur sittlichen Darstellung kommt, ja zum ethischen Werk und Gut wird. Der Mensch lebt nicht vom Recht allein, sondern von jeglichem Wort aus Gottes Mund, vornehmlich aber von dem Worte, das der Religion und Offenbarung ihre Vollendung giebt, dem Wort, das Fleisch ward.

Zweites Kapitel.

Die Gesetzesstufe mit Beziehung auf das Böse. (Ethische Ponerologie.)

§ 35.

Vgl. Glaubenslehre II, 1 § 72—84. § 89.

Wenn das Böse, dessen Möglichkeit mit der sittlichen Anlage gegeben ist, wirklich wird, so wird das Ungenügen des Gesetzes ohne eine neue, zunächst sühnende und heilende Thätigkeit Gottes noch evidenter sein.

[Literatur. Christ. Fr. Schmid, De peccato Partic. I—III. Biblische Theologie n. T. 3 A. 1864. Christl. Sittenlehre 1861. Ernesti, Vom Ursprung der Sünde nach paulinischem Lehrgehalt. 2 Bde. 1855. 1862. Baur, Theologie des neuen Testaments. 1864. Paulus. 1845. Holsten, Die Bedeutung des Wortes σάρξ im neuen Testament. 1853. Das Evangelium des Paulus und Petrus. 1868. Lüdemann, Anthropologie des Apostels Paulus. 1872. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch. 1878. Pfleiderer, Paulinismus. 1873. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie. 3. A. 1880. § 21. 46. 56. 66. 70. 100. 115. 148. 151. 157. Vilmar, Was faßt der biblische Begriff der Sünde in sich und giebt es nach diesem eine Erbsünde? 1840. Menegoz, Le péché et la redemption d'après St. Paul. 1882. Delitzsch, System der biblischen Psychologie. Beck, Umriß der biblischen Seelenlehre. 1871. Kern, Ueber die Sünde. Tübinger Zeitschrift 1832, 1. 3. Stirm, Anthropologische Untersuchungen, Tübinger Zeitschrift 1834, 3. Krabbe, Die Lehre von der Sünde und vom Tode. 1836. J. Müller, Die christliche Lehre von der Sünde. 2 Bd. 5. A. 1867 (beurtheilt von Vatke, Hallische Jahrbücher 1840 und von dem Verfasser in Reuters Repertorium 1845). v. Hofmann, Schriftbeweis. 1857. I, 444. 505. Theologische Ethik. 1878. S. 32 f. Martensen,

Christliche Ethik. 3 A. 1878. I, S. 122 f. (441 f.) II, 1 S. 100 f. Rothe, Theol. Ethik. A. 1 Bd. 1 § 28. 31. 44. 98. 121—123. Bd. 2 S. 170—251. (2 A. § 40. 55. 83.) Sartorius, Heilige Liebe. Bd. 1. 1841. Tholuck, Von der Sünde und dem Versöhner. 8. A. 1862. Liebner, Kieler allg. Monatsschrift f. Wiss. und Lit. 1851. S. 163 f. Vilmar, Moral. Philippi, kirchl. Glaubenslehre. Bd. III. Thomasius, Christi Person und Werk. Bd. 1. A. 2. 1856. Dogmatik Bd. 1. Schweizer, Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen. 1863. I, 329. Weisse, Philos. Dogmatik. II, S. 391 f. Biedermann, Christl. Dogmatik. 1869. S. 411 f. 594 f. 669 f. Pfleiderer, Grundriß der christl. Glaubens- und Sittenlehre. S. 112 f. 257 f. Heinrici, Die Sünde nach Wesen und Ursprung. 1878. Kaehler, Das Gewissen. I, 1. 1878. S. 216 f. 294 f. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. 2 H. S. 289 f. Frank, System der christl. Wahrheit. 1878. I, S. 400. System der christl. Sittlichkeit. 1884. I. S. 104 f. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung. A. 2. Bd. 3. Cap. 5. Kreibig, Versöhnungslehre. 1878. S. 21—46.

Philosophen: Spinoza, Ethik. Leibnitz, Theodicee. King, De origine mali. Kant, Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft. Kritik der praktischen Vernunft. Fichte, Sittenlehre. 1798. 1812. Schelling, Philosophie und Religion. Freiheitslehre. Philosophie der Offenbarung. 2 Bde. Bockshammer, Die Freiheit des menschlichen Willens. 1821. Daub, Judas Ischarioth. Herbart, Gespräch über das Böse. 1817. Schleiermacher, Abhandlung über die Erwählungslehre. Glaubenslehre I, § 65—74. 79—81. Entwurf eines Systems der Sittenlehre ed. Schweizer. S. 52 f. 71. 421 f. Ritter, Ueber das Böse. 1869. Steffens, Christl. Religionsphilosophie II, 1—100. Hegel, Phänomenologie und Rechtsphilosophie. Vatke, Die menschliche Freiheit im Verhältniß zur Sünde und göttlichen Gnade. 1841. Marheinecke, Dogmatik. 1847. S. 196 f. Wirth, System der spekulativen Ethik. Bd. 1. 1841. S. 41—50. 117—155. J. H. Fichte, Anthropologie. 1857. System der Ethik. Benecke, Grundlinien d. natürlichen Systems der praktischen Philosophie. Kym, Das Problem des Bösen. 1878. Hartmann, Phänomenologie des sittl. Bewußtseins. Scholten, Der freie Wille. S. 127—166.]

1. Böses ist noch nicht gegeben mit der naturnothwendigen Endlichkeit, dem Defekt; es ist nicht ein bloßes Nochnichtsein des Guten, was da sein sollte, sondern eine falsche Position, gottwidrige Kreaturliebe, daher *ἀνομία* 1. Joh. 3, 4. In der abnormen Linie stehen ist ein Anderes, als erst im Anfang der normalen Linie stehen: dort gilt es eine Umkehr, hier aber ein Vorwärtsgehen. Sei die falsche Kreaturliebe mehr Weltliebe, d. h. verhüllte Selbstsucht, oder mehr direkte Selbstsucht, immer ist Gottwidrigkeit, Zurücktreten

des Gottesbewußtseins in ihr. Wird das Böse wirklich, so fehlt es nicht an der zureichenden Ursache; die Ursache ist die Freiheit als Vermögen der Willkür, die, wenn auch nicht ohne Grund, doch ohne sittlich zureichenden Grund handelt. In der Willkür isolirt sich ein Moment des ganzen Freiheitsbegriffes und will das Ganze der Freiheit sein, reißt sich los von dem Gesetz, das ursprünglich und wesentlich, wie wir sahen, wenn auch nicht in der Art psychischen Zwanges, zu der Freiheit gehört. Daraus ergiebt sich, daß das Böse, wie mannigfach auch in seiner Erscheinung, eine Sichselbstgleichheit hat, darin, daß es, wie mit Gottes Gesetz, so mit dem Wesen des Menschen im Widerspruch ist und Zwiespalt in ihm setzt; dies um so mehr, wenn wir daran denken, daß nach der guten Einrichtung menschlicher Natur alle Actus in Zuständlichkeit überzugehen die erfolgreiche Tendenz haben, wodurch sich auch der Zusammenhang des Bösen im Geschlechte erklärt. Dieses ist eine solidarische Einheit; daher ergreift das Böse, wenn auch schrittweise, den ganzen Organismus der Menschheit, verderbt die Tugendkräfte, die Güter, die Zweckbegriffe, selbst also auch die sittliche Erkenntniß.

2. Durch das Böse wird aber die Insufficienz, ja Ohnmacht des gesetzlichen Standpunktes nur nach einer neuen Seite klar. Zwar das Gesetz weicht nicht, es leistet Widerstand; aber das reizt gerade die falsche Freiheit. Ferner, es droht und straft und hält auch Ausbrüche zurück; aber es kann dadurch nur bewirken, daß eine Form des Egoismus mit der anderen vertauscht wird. Es kündigt Strafe an, es spricht den Sünder schuldig und legt einen Bann auf ihn; aber der Bann macht ihn nicht sittlich, lebendig, sondern raubt ihm den Lebensmuth, verdüstert ihn. Es könnte ihn etwa antreiben, in sich zu gehen, seine Strafwürdigkeit anzuerkennen und bereit zu sein, die verschuldete Ungnade Gottes zu tragen; aber solches wirkliches Tragen würde eine Liebe zur Gerechtigkeit voraussetzen, eine Kraft der Wahrhaftigkeit, mit Einem Worte: ein Maaß von Sittlichkeit, wie es dem Sünder gerade fehlt, so lange er nur auf sich gestellt bleibt. Es fehlt ihm dies um so mehr, da die actuelle Sünde in zuständliche übergeht und dadurch ein Zusammenhang des Bösen, eine böse Richtung, eine gesteigerte Macht derselben sich ergiebt, welche den ganzen Zusammen-

Digitized by Google

hang des Geschlechtes ergreift. Der Mensch kann sich nicht selbst versöhnen, und doch muß, da die göttliche Gnade wie die Ungnade immer gerecht ist, die Versöhnung für ihn das Erste sein, um in den Stand der Liebe, in die Gottesgemeinschaft wieder einzutreten, in welcher der Quell aller wahren Sittlichkeit liegt.

3. Obgleich die Strafe nothwendig, ja ein Gut ist in der Weltordnung, so fordert doch die strafende Gerechtigkeit Gottes nicht, daß sie die letzte Offenbarung sei. Es ist keine Nothwendigkeit vorhanden, daß Gott das Böse seinem eigenen, naturnothwendig zur ἀπώλεια führenden Verlauf überlasse, sondern es bleibt, wie die Dogmatik[1]) näher erörtert, Gott auch im Falle der Sünde eine versöhnende und erlösende Offenbarung frei, so lange der Böse sich noch nicht absolut verhärtet und verschlossen hat. Dies aber kann nicht der Fall sein vor der versöhnenden Offenbarung; denn diese erst ist die hellste Offenbarung der göttlichen Liebe. Also hat, wer sie noch nicht verworfen hat, noch nicht dem Guten schlechthin, in seiner vollsten Offenbarung widerstanden, noch nicht mit dem Prinzip des Bösen sich identifizirend zusammengeschlossen, daher Vergebung noch möglich ist. Röm. 3, 25. 26. Luc. 23, 34. Ap. 17, 30.

Nachdem wir gemäß dem Prospekt § 32 in der ersten Abtheilung unseres dritten Abschnittes den Fortschritt in dem ethischen Prozeß, den die gesetzliche oder Rechtsstufe macht, betrachtet haben, in der zweiten § 34. 35 die Unvollkommenheit der gesetzlichen Stufe, schon abgesehen von der Sünde, besonders aber der Sünde gegenüber, so haben wir noch in der dritten Abtheilung die Stufe der Liebe oder des Evangeliums als den den ethischen Prozeß krönenden Inhalt des ethischen Weltzieles zu betrachten. S. 278. § 32.

Anmerkung. An dieser Stelle hatte der Verfasser noch zwei Paragraphen früher zugesetzt, welche die Wirklichkeit der Sünde in der Geschichte der Menschheit und die geschichtlichen Gegenwirkungen des Guten gegen das Böse, die positive Anbahnung des christlichen Prinzips behandelten. Ich gebe diese Paragraphen in dieser Anmerkung wieder.

[1]) Vgl. Glaubenslehre I, § 61. II, § 89.

§ 35ᵃ.

Die Wirklichkeit der Sünde in der Menschheit.

Die drei aus dem Wesen des Sittlichen § 5, 3. 9ᵃ. 18. 19. 32, 2. 3. abgeleiteten Stufen werden auch von der Geschichte bezeugt, in der mithin sich die Verwirklichung des göttlichen Weltzieles durch die von ihm gesetzten Vermittelungen nachweisen läßt. Aber es ist auch die nur als möglich construirbare Sünde nach dem Zeugniß der Schrift und der Erfahrung zur allgemeinen Wirklichkeit geworden und zwar in der doppelten Form der heidnischen und der jüdischen Sünde, der sinnlichen Selbstsucht und der geistigen oder des Stolzes, des eudämonistischen Antinomismus und des Nomismus. Ebenso bestätigt die Erfahrung den Fortgang des abnormen Prozesses von dem pflichtwidrigen Akte zur Untugend oder bösen Zuständlichkeit, die ihrerseits wieder knechtend und hemmend auf das Aktuelle, die Freiheit zurückwirkt, sowie daß durch diesen Kreislauf sich die Verderbniß der sittlichen Güter, also die Annäherung an das Gegenstück des höchsten Gutes, das höchste Uebel vollzieht. Wenn auch durch dieses Verderben die Möglichkeit der Erlösung und Vollendung nicht ausgeschlossen ist, so sind die vorchristlichen Gegenwirkungen gegen das Böse, an denen es nie gefehlt hat, im Gewissen und Gesetz, in staatlichen Ordnungen, Weisheitslehren und geschichtlichen Führungen nicht im Stande gewesen, dem Verderben zu steuern. Vielmehr ist durch die Macht der Sünde die göttliche That der Weiterführung der Offenbarung über die Gesetzesstufe hinaus, durch Versöhnung, von neuer Seite nothwendig geworden.

1. Aus der Schrift werde in Bezug auf die allgemeine Wirklichkeit des Bösen nur an Röm. 1—3. 5, 12 f. Gen. 3 vgl. 6, 1 ff. Eph. 2, 3. 1. Cor. 15, 22. Joh. 3, 5 f. Jac. 3, 2 erinnert. (C. A. II.) Obwohl in allem Bösen eine Abkehr von Gott ist, so nimmt doch dasselbe eine doppelte Gestalt an und hat doppelten Verlauf. a) Es kann das Subjekt in seiner ungöttlichen Richtung sich mehr schwach gegen die Welt des Vielen verhalten, mit der wir durch die sinnliche Seite unseres Wesens in Verbindung stehen, so daß das vernünftige Wesen in seiner Unkräftigkeit leidet durch den gereizten Naturwillen oder die niedrigen Triebe und das ist die Sinnlichkeit, in welcher jedoch auch Spontaneität des Subjektes ist, indem der Reiz der Versuchung, nachdem der Wille von ihm bewältigt ist, denselben, also doch den Geist zum Organ der Vollbringung der lustverheißenden Sünde macht, ihn als Diener der sinnlichen Seite des Menschen behandelt. Das ist die spezifisch heidnische Sünde, die des Eudämonismus, wo durch die Medien der eigenen sinnlichen Lust, der gereizten sinnlichen Seite der Persönlichkeit, der Wille auf sich wirken läßt und sich selbst bestimmt, zu trachten nach Befriedigung der Lust. b) Die andere geistigere Form der widergöttlichen Richtung verhält sich zwar möglicherweise gegen das Weltbewußtsein energischer und selbstständiger, kraft des durch das Gesetz gestärkten Selbstbewußtseins, aber sie kann durch Centriren des Geistes in sich in Selbstbefriedigung, in Verläugnung der creatürlichen Abhängigkeit, oder wenn dieses sich hypokritisch verhält, durch geistlichen oder Tugendstolz und Werk=

gerechtigkeit eine noch mehr unfromme, gottentfrembete Gestalt annehmen, wie sich das auf dem Standpunkt des jüdischen Gesetzes gezeigt hat (im Pharisäismus); um so gefährlicher, weil sie verhüllter ist und den Schein des Gehorsams gegen Gott bewahrt. Dies ist die spezifisch jüdische Sünde oder das Abnorme der nomistischen Stufe. Es sind allgemeine Prinzipien, immer wiederkehrende Grundformen des Bösen, die sich im Heidenthum und Judenthum in großen compacten Erscheinungen geschichtlich dargelegt haben. Betrachten wir beide etwas näher und den Prozeß des Bösen in ihnen.

2. Was das geschichtliche Heidenthum anlangt, so giebt es keine gründlichere Ableitung desselben, als die Paulus giebt Röm. 1. „Sie haben Gott nicht gedankt" sagt er, „und dadurch ist ihr Sinn eitel geworden." Sie haben die Lust, die Güter nicht dankbar auf ihn zurückbezogen und dadurch ihre ματαιότης überwunden, ja sie geweiht, sondern bei der Lust und den vergänglichen Gütern stehen bleibend, verhält sich ihr Gottes- und Selbstbewußtsein leidend gegen das Weltbewußtsein. Die Macht der Natur über den Geist bekennt das Heidenthum durch die Apotheose der Natur und Verweltlichung des Geistes: so viel Götter, als Güter! Mit der Einheit und Absolutheit des Gottesbegriffs, welcher durch die Richtung auf die Welt in eine Vielheit aufgelöst wird, schwindet auch die Absolutheit des Sittengesetzes. Die Götter selbst sündigen. Willkür und Fatum tritt wenigstens in oberster Spitze an die Stelle des Sittengesetzes. Wie aber in der Sinnlichkeit schon auch Selbstsucht latitirt, also das Gegentheil der Liebe, so ist in den Naturreligionen schon auch das Gegentheil der Religion verborgen: denn die Götter werden verehrt, nicht aus Liebe zu ihrem liebenswerthen Wesen, vielmehr sie sind dazu da und dazu werden sie verehrt, um den menschlichen Zwecken dienstbar und gefällig zu sein. Daher sind sie wesentlich Schutzgötter eines Landes, einer Stadt oder Familie. Indem sie aber so vornehmlich um endlichen Nutzens willen verehrt werden, — was am offensten in der römischen Religion hervortritt — so zeigt sich darin eine Falschheit des Herzens. Mit diesem ungebrochenen Egoismus hängt der particularistische Geist der alten Völker zusammen, der Gegensatz zwischen Hellenen oder auch Römern und den Barbaren, im Orient zwischen den heiligen Ländern und den unheiligen; der Unterschied der Kasten, die Behandlung eines Theils der Menschen als Sclaven, ohne Widerspruch des öffentlichen Gewissens von Aristoteles vertheidigt; auch die Herabwürdigung der Frauen — besonders im Orient und in Hellas — und das tyrannische Recht der Eltern über die Kinder, besonders in Rom. Die alte heidnische Welt hatte noch keine Vorstellung von dem unendlichen Werth der einzelnen Persönlichkeit, was auf die Ehe und Familie gar einflußreich ist. Ja selbst der Kunst, so sehr sie in Griechenland blühte, fehlte zu sehr der unendliche Lebensgehalt. Daher war ihre Blüthe so kurz und ihre gestaltende Kraft versiegte, sie verlor mit dem Zerfall des religiösen Glaubens — den die Mysterien nur künstlich wieder belebten — durch Obmacht des Natürlichen über das Geistige ihre Strenge und Keuschheit; sie wurde immer üppiger, aber auch leerer, geistloser. Dem zur Seite ging der

Verfall der Wissenschaft in Scepticismus, dem sowohl die Aristoteliker, als die Akademiker erlagen. Was endlich den Staat anlangt, diese höchste sittliche Gemeinschaft, welche die heidnische Welt kennt, so zeigt selbst Platons Republik, wie die übrigen sittlichen Gebiete Noth leiden, wo der Staat zur absoluten sittlichen Gemeinschaft gemacht werden will, für die dann alles Uebrige, z. B. Person, Ehe, Familie, nur Mittel wird. Der Staat hat, wie wir wissen, als der gerechte alles Gute mit seinem Schutze zu umgeben, damit ihm die Möglichkeit seiner Entwicklung gewährt sei. Aber da das Alterthum noch kein absolutes Weltziel kennt, so fehlt auch dem Rechte größtentheils der absolut werthvolle Inhalt, dem es zu dienen hat und die objective Sicherheit. Die Güter, die von ihm verschieden sind, die er aber zu schirmen hat, sind in ihrer Unbedingtheit nicht erkannt: so bleibt der Staat absoluter Zweck, und darin liegt eine Apotheose der Macht und endlicher Interessen oder eines Volkes. Der größte Staatsversuch der alten Welt, der römische, kennt keine Achtung fremder Nationalitäten, weiß nur sie alle zu verschlingen in gigantischem Egoismus. Allerdings scheint nun durch diesen Staat eine Art von Universalität erreicht; die Schranken der Nationalitäten werden gebrochen, (jus gentium, jus naturale), sie wissen sich versammelt in Ein Reich, und die Idee der Einen Menschheit kann nun ungehinderter sich geltend machen. Aber doch ist dies nur der Schatten der wahren Universalität, überwiegend negativ und leer. Der römische particulare Nationalismus hat nur universale Macht gewonnen, ist zum Gericht geworden über die eudämonistische, sinnliche Welt, ohne ein Besseres zu bringen. Ja die Werkzeuge des göttlichen Gerichtes, die Römer, diese Mörder der Freiheit der Völker, erliegen dem gerechten Schicksal, daß ein Volk, dessen höchstes Gut Macht, Ruhm und Herrschaft ist, und das daher darauf sich einrichtet, dem Despotismus eines Cäsarenthums verfallen muß. Die Römer, nachdem sie die Freiheit aller Nationen und ihre Blüthe vernichtet, haben, das zeigt sich, mit ihrem Streben auch sich selbst das Grab gegraben für ihre Blüthe und Freiheit, und schleppen nun ein ideeenloses leeres Dasein voll Lebensüberdruß hin, wenn nicht der Ekel an den öffentlichen, vaterländischen Angelegenheiten sie treibt, im Gebiete der Einzelpersönlichkeit Ersatz und Trost zu suchen, den eben jetzt das Christenthum ihnen zu bieten kommt.

3. Aber auch das hebräische Volk kam mit den Mitteln des alten Bundes nicht wesentlich weiter. Sehen wir davon ab, daß die Polygamie noch nicht als verpönt galt, ebenso eine fast unbeschränkte Leichtfertigkeit in der Ehescheidung Statt fand Matth. 5; ferner davon, daß die Gebiete der Kunst und Wissenschaft wenig hier entwickelt waren, daß die theokratische Verflechtung der staatlichen und der religiösen Gemeinschaft beide hinderte und sich nicht rein nach ihrem Prinzip gestalten ließ und daß, als die Trennung von Staat und Religion durch die heidnische Macht eintrat, dieses widerwillig erlitten wurde und nur ohnmächtige Versuche der theokratischen Erneuerung veranlaßte, so kommt besonders für uns in Betracht der sündlich gesteigerte Nationalstolz gegenüber von anderen Völkern, wie

ihn z. B. das Buch Esther und das Purimfest darstellt, der zu jenem Nationalhaß gegen die Heiden trieb, den diese nur zu sehr erwiderten, indem sie die Juden als „odium generis humani“ bezeichneten. Dazu kommt ihr Stolz auf das Wissen vom Gesetz. Röm. 2, 18 ff. Was aber die Erfüllung des Gesetzes anlangt, so war die Masse des Volkes bis zum Exil stets zum Abfall ins Heidenthum geneigt, was in feinerer aber nicht besserer Form sich auch später noch im Sadducäismus fortsetzte. Nach dem Exil aber, wo das Gesetz als äußerliches Prinzip durchgeführt wurde, riß ein Geist des legalen Mechanismus und Buchstabenthums ein, welcher gegen den Werkedienst die innerliche Seite des Gesetzes zurückstellte, die Beschneidung des Herzens, das geistige Opfer der Buße und des Dankes Deut. 10, 16. 30, 6. Lev. 19, 17. 18. Jes. 1, 11—18. Ps. 50, 16. 51, 12. Hos. 6, 6. Prov. 15, 8. 26. 21, 3. Amos 5, 24. Der wuchernde, casuistische Scharfsinn schuf Zaun über Zaun um das Gesetz, suchte den Fortschritt in extensiver Mehrung der Gesetze, statt auf das Verhältniß des Inneren zu demselben zu achten, also darauf: ob der Geist der Lohnsucht, die Furcht vor Strafe Motiv sei, oder Liebe zu Gott. Gleichwohl verband sich mit jener legalen, nicht schweren Erfüllung des Gesetzes Tugendstolz, selbstgerechtes Wesen, das gegen Gott die Demuth, gegen den Nächsten die Liebe verleugnete. Allerdings fehlte es auch nicht an aufrichtigen Seelen, die sich ebenso vor dem pharisäischen Wesen, wie vor dem sadducäischen bewahrten; aber gerade diese erwarteten erst die wahre Versöhnung an Stelle der Thieropfer und harrten auf eine neue Offenbarung, erkennend, daß auch das hebräische Volk sich ausgelebt habe, wenn nicht die von den Propheten verheißene Regeneration erfolge.

§ 35 b.

Die geschichtliche Gegenwirkung des Guten gegen das Böse, und die positive Anbahnung des christlich-ethischen Prinzips.

Wie groß die Macht des Bösen vor Christus auch war und ist, nirgends in der Menschheit ist die Erlösungs-Bedürftigkeit bis dahin fortgeschritten, auch die Erlösungs-Fähigkeit aufzuheben. Die als nothwendig construirten Stufen des ethischen Prozesses sind durch die Macht des Bösen nicht ausgelöscht, sondern haben ihren Fortgang unter der Gegenwirkung der guten Naturordnung gegen das Böse und unter dem Fortschreiten der geschichtlichen Offenbarung. Mit dem Wachsthum der Sünde ist die Erlösungs-Fähigkeit noch zur Empfänglichkeit ausgebildet worden. a) Durch die nie ruhende, ideale und reale Reaktion des Gesetzes, welche theils in den staatlichen und religiösen Ordnungen der Völker überhaupt und in der antiken Philosophie, theils, und am hellsten, in der jüdischen Theokratie mit ihrem objektiven Gesetz hervortritt. b) Durch die Prophetie innerhalb der heidnischen und vornehmlich jüdischen Welt, welche auf eine neue, das Tugendprinzip wahrhaft verwirklichende Offenbarung und Mittheilung Gottes hinweist.

1. Man darf nicht sagen, daß sich in der vorchristlichen Welt nur Sünde entwickelt habe, auch die gute Entwicklung menschlicher Kräfte machte gewisse Fortschritte, wie sie auch ohne die Sünde hätten eintreten müssen, die der Vorbereitung des vollkommenen Ethischen dienen und vom vollkommenen ethischen Prinzip, wenn es wird real geworden sein, einverleibt sein wollen. Es treten geschichtlich noch erkennbar in der vorchristlichen Welt die Stufen hervor, die wir als begrifflich nothwendig erkannten. Erinnerungen an ein verhältnißmäßig reines und unschuldiges goldenes Zeitalter der Menschheit als Anfang durchziehen die Menschheit. Hierauf folgt das Zeitalter, in welchem die Heidenwelt besonders die Herrschaft des Uebels, der hebräische Geist die Sünde sieht, die es auch als Quelle der Uebel erkennt. Aber doch ist auch inmitten dieses Zeitalters noch ein Fortschritt, der Uebergang auf die Gesetzesstufe. Die Gesetzgeber treten auf, erst als Heroen; in der heidnischen und jüdischen Welt beschreitet die Menschheit die Gesetzesstufe. Im Bereiche der gebildetsten Völker sind höhere Culturstandpunkte bis auf einen gewissen Grad durchmessen worden schon vor Christus; es ist ein Gegensatz zu dem sittlichen Chaos, eine gewisse natürliche Humanität durch die Macht der Bildung, der wachsenden Intelligenz hergestellt worden. Auch das Heidenthum bildet manche Theile der ethischen Anlage reich und schön aus, besonders in Wissenschaft, Kunst, Staat. Fehlt auch darin noch die reine ethische Seele, die das Alles als ihren Leib belebt, und ist es daher auch vergänglich, so ist es doch eine Vorarbeit auch für das vollkommene Ethische; denn dieses fordert auch seine Weltseite und hierfür leistet das Alterthum viel in seiner Weise.

2. Ferner trat der Sünde das Schuld- und Strafbewußtsein entgegen. Die ἄτη und ihre Sühne spielt in der griechischen Tragödie, bei Aeschylus und Sophokles, in der Prometheussage, in Antigone und Oedipus eine große Rolle, und namentlich der delphische Tempel hatte Sühnegebräuche. Apollo war als der reinigende und sühnende Gott gedacht, der, um den Unreinen zu sühnen, sogar sich nicht scheut, selbst sich der Unreinigkeit auszusetzen, und der um diese für den Menschen übernommene Unreinigkeit zu tilgen, sich sogar den Knechtsdienst gefallen läßt. Nur wird der Schuldbegriff dadurch verunreinigt, daß er nicht auf persönliche Verletzung von Pflichten bezogen wird, sondern auf äußere Werke, die einen unseligen Erfolg haben, (wie bei Abrastus) sei es auch ohne Absicht, ferner auf ein zu großes Glück, das den Neid der Götter errege. (Polykratessage.) An der Spitze steht nicht der gesetzgebende Gott, sondern über allen Göttern steht das Schicksal. Und da auch die Sühnungen nicht wirkliche Ruhe brachten, so nahm im heidnischen Leben überhand die Richtung, welche im Leichtsinn die Schuld zu vergessen suchte, und die ernsten, finsteren Götter, die an Sünde und Schuld mahnen, in den Tartarus verwies, oder aber sei es in Arbeit oder Philosophie über den inneren Zwiespalt hinwegsetzte. Lebendiger blieb dagegen das Schuld- und Strafbewußtsein im hebräischen Volke, weil hier das Gesetz objektiv hingestellt war, wodurch die religiöse und sittliche Geschichte des Volks und des Einzelnen eine

festere Richtung bekam. Da sind die sittlichen Grunderkenntnisse: mit Schuld belastet nicht Unglück, sondern Sünde. Alle Schuld aber macht strafbar und alles Uebel ist nur da im Zusammenhang mit dem Bösen, nicht durch Feindschaft unwiderstehlicher Mächte, nicht durch ein *θεῖον φθονερόν*. Zubem kam dem geschärften Bewußtsein von Sünde und Schuld bei den Hebräern eine gottgeordnete Anstalt für Versöhnung entgegen. Die heidnischen Opfer waren nicht ausgestattet mit der Verheißung; die hebräischen aber gewährten kraft ihrer göttlichen Einsetzung etwas nicht bloß für die subjektive Hoffnung, sondern für den Glauben, nämlich das berechtigte Bewußtsein, nach dem Opfer als Bürger in der Theokratie erhalten zu bleiben und Antheil an der Verheißung für die Zukunft zu behalten.

3. Dem Gesetz entspricht in der Heidenwelt, wenn man absieht von den staatlichen Ordnungen, die Philosophie, die gleichsam die Rolle der sittlichen Gesetzgeberin zu übernehmen suchte. So im Pythagoras, Sokrates, Platon, Aristoteles, Aristipp und Epikur, den Cynikern und Stoikern. Der Weise ist das hellenische Analogon des Messianischen Ideales. Diese Weisheitslehre hatte besonders da, wo sie religiösen Charakter trug, auch etwas prophetisches an sich. So bei Plato, dem die Verähnlichung mit Gott nach Kräften die Tugend ist, wodurch der Staat besteht. Fragt man nach der Erzeugung der inneren Güte der Persönlichkeit, so kann die Erkenntniß nicht ausreichen, obwohl der Wille von ihr ganz abhängig gedacht wird; denn die *φρόνησις* ist nicht für Alle. Daher geht er in echt hellenischer Weise zurück auf die gute, edle Natur, die Erzeugung Edler durch Edle und will seinen Staat darauf einrichten. Ferner aber, und dies ist noch wichtiger, sagt er im Menon, daß die Tugend weder bloß gelernt, noch anerzogen werden könne durch Uebung, sondern *θείᾳ μοίρᾳ* gegeben werden müsse. In der Republik aber heißt er die hohen, weisen und gerechten Persönlichkeiten, von denen ihm die Hoffnung auf Regeneration des zerrütteten Gemeinwesens abhängt, als eine „göttliche Gabe" erwarten. Wie die Welt sei, sagt er ferner prophetisch, könne der vollkommene Gerechte, wenn er erschiene, nur durch Leiden — er nennt auch Geißel und Kreuzigung — den Glauben an Gerechtigkeit herstellen und nur im äußersten Unrechtleiden sich als vollkommen Gerechten beweisen. Wenn ferner die Stoiker auf dem gesetzlichen Standpunkt der Rechtsstufe stehen, können sie doch das Bedürfniß nicht verleugnen, das Gute aus der abstrakten Gesetzesform in eine lebendigere Form zu bringen, und so haben auch sie das Ideal des Weisen gezeichnet, der frei ist vom Bösen, nach Chrysippus König, der Alles richtet und von Niemand gerichtet wird, nach Zeno Priester, aber durch Wissen. Mit dem Weisen, der König und Priester ist, haben sie das hellenische Analogon des Messiasbildes geschaffen. Aber wie dieser Weise werden soll, darüber läßt die Stoa uns rathlos. Den Uebergang zum Postulat einer Offenbarung zu machen, ist sie durch die falsche Stellung zur Religion gehindert, durch den Mangel an Demuth. Ihr Weiser wird mit absolutem Freiheitsgefühl ausgestattet, und sie gefällt sich selbst sehr mit Zeichnung seines Bildes, als ob es mit dem schönen Ideal gethan wäre.

Der Stoa fehlt endlich die absolute Teleologie für die Welt; ihre Geschichte soll ein Kreislauf sein; nach Weltaltern löst sie sich wieder durch Feuer in Zeus auf. So beherrscht eine fatalistische Nothwendigkeit in letzter Beziehung die Welt, auch den Weisen, was zu seinem absoluten Freiheitsgefühl einen eigenen Contrast bildet. Der Grund des Contrastes wird darin liegen, daß das Freiheitsgefühl nur eine pantheistische Basis hat. Der Weise nennt sein Wesen den „Gott in ihm"; aber dieser Gott hat, wie überhaupt im Polytheismus, das Fatum über sich, ist nicht besser daran, als die Götter, die er in sich zurücknahm. Merkwürdig ist, daß auch das hebräische Analogon, der Pharisäismus, oft zu einem Fatalismus kam, was darin seinen Grund haben wird, daß, wo Gott nur als Weltgesetz gedacht ist, als Vertreter desselben, das ihm nicht durch sein eigenes Wesen gegeben ist, er nicht mehr die Absolutheit haben kann, sondern über ihm ist eine absolute Macht vorgestellt, die nicht freie Persönlichkeit ist. Die Rabbinen lassen Gott im Gesetze studiren.

4. Das hebräische Volk ist der Wandelbarkeit der sittlichen Begriffe, deren Begründung und Aufstellung bei den Hellenen immer von Neuem beginnt, einmal für immer entrückt durch das religiöse Faktum seiner Gesetzgebung. Seine Entwicklung geht immer fort innerhalb der Schranken des Gesetzes, in festgehaltener Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Das Leben unter dem Gesetz und die Uebung in ihm brachten nothwendig mit sich, daß die Frommen von außen immer mehr nach innen geführt wurden. Das förderte die ideelle Aneignung des Gesetzes, die Erkenntniß. Es wurde erkannt, daß wichtiger als das äußere Werk die gute Gesinnung sei, daß das wahre Opfer, wovon das äußere nur ein Symbol ist, die innere Selbstopferung des Menschen sei, durch die, wenn sie da wäre, dieses äußere müßig, bedeutungslos würde. Aehnlich mit dem Reinigungs-Gesetz und anderen Elementen des Cultuslebens. Damit keimte aber ein innerer Conflikt mit diesem ganzen symbolischen Gottesdienst, das Verlangen nach dem wahren Gottesdienste, nach der Realität bildete sich aus. Jene wachsende Erkenntniß brachte ihm Schmerzen, ein tieferes Bewußtsein der Sünde und der von Gott trennenden Kluft, und so erreicht das Gesetz seinen Zweck: das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit zu schärfen. Der Glaube an den Gott der Väter wurde zur Hoffnung neuer Gottesthaten in der Zukunft gewiesen. Ihr Hauptinhalt ist: a) Gott will ein Reich seiner Ehre, wie seine Ehre selbst. Das wird er vollbringen und die Vollendung geben durch das messianische Königthum. So die ältesten Psalmen (2. 110) und Propheten (Jesaias, Micha). b) Die weitere Erkenntniß ist: Israel kann nicht unmittelbar herrlich und vollendet werden, Gottes Reich nicht als ein Reich der Herrlichkeit unmittelbar auftreten. Das dauernde wahre Königthum kann nur stammen aus innerer Herrlichkeit d. i. Gerechtigkeit, welche gerade in Niedrigkeit und Entsagung sich beweist und übt. Das Volk muß Knecht Jehovas werden in vollem, wahren Sinn; dann erst kommen die gewissen Davidsgnaden (Jes. 55, 3). So verkündet Jesaias 40 ff., wo anfangs das Volk als Knecht

Digitized by Google

Jehovas bezeichnet ist; aber das empirische Volk Israel ist nicht Knecht Gottes, vielmehr schuldbelastet; ohne Versöhnung kann es nicht gerecht werden. Es kann seine Sünde weder abwaschen, noch tragen, und doch hängt die Vollendung des Reiches davon ab, daß es heilig und versöhnt sei. Daher erhebt sich die Prophetie zu dem „Zemach" Jehovas, den schon ältere Propheten geweissagt hatten, und zwar so, daß er, der durch seine persönliche Gerechtigkeit die Darstellung des Urbildes des Volkes ist, das Volk vertritt vor Gott und ihm die Vergebung und das Bewußtsein der Versöhnung vermittelt. Jes. 53. Das ist das messianische Priesterthum. Hier mußte am bestimmtesten die messianische Hoffnung sich auf die Einheit Einer Person konzentriren, die, selbst gerecht, die Anderen gerecht macht und sie zu seinem Reiche, dem wahren Gottesreiche versammelt, das nun in der reichsten Farbenpracht in seiner Alles umfassenden und erneuernden Herrlichkeit geschildert wird, Jes. 52—66. Durch diesen nach der Offenbarung des Gesetzes beginnenden Prozeß wird ideell das Christenthum vorgebildet, subjektiv die Empfänglichkeit dafür bereitet, die Sehnsucht nach ihm.

5. Zusammenfassung. Aus diesem Zustand der vorchristlichen Welt erhellt wohl zureichend 1. ihre religiöse und sittliche Hilflosigkeit oder Erlösungsbedürftigkeit. Die Sünde und Schuld bedarf vor allem der Versöhnung. Die kann der Mensch sich nicht selbst geben. Jedoch ist dadurch 2. die Fähigkeit der Menschheit erlöst zu werden nicht aufgehoben, weder von Gottes noch des Menschen Seite. Auf Seiten der Menschheit fehlt es nie ganz an guten Gegenwirkungen gegen die Macht der Sünde, was zu beweisen dient, daß in der menschlichen Natur trotz des Verderbens noch ein Anknüpfungspunkt für das Gute blieb, wenn es in göttlicher That sich darbot. Auch vor dem Christenthum fand trotz der Sünde ein Fortschritt statt auf manchen Gebieten, die sittlich werthvoll sind, in Staat, Kunst, Wissenschaft. Die Gesetzgeber kamen der subjektiven Stimme des Gewissens theilweise zu Hülfe, wie die Philosophen. Auch bei den Heiden war das Gewissen nicht leblos, sondern belastete die Uebelthäter mit dem Gefühl der Schuld und Unseligkeit. Die stärkste Gegenwirkung gegen die Sünde waren aber die alttestamentlichen Institutionen, das feste objektive Gesetz und die danach festgestellte öffentliche Ordnung. Aber die Geschichte bestätigt auch, was wir aus der Natur der Sache erkannt haben: die Unvollkommenheit der gesetzlichen Stufe, die Unfähigkeit lebendig zu machen. Es war nur die Weissagung auf neue höhere Thaten Gottes, die der menschlichen Natur überhaupt, wie dem Heidenthum nicht fehlt, in der hebräischen Religion aber ihren Sitz aufgeschlagen hat, was das sittliche Streben in der Menschheit noch aufrecht und in der Hoffnung erhielt. Das Höchste was sich vor dem Christenthum ausbildete, war doch schließlich nur Erkenntniß der Sünde Röm. 3, 20, Bedürfniß, herzliche Sehnsucht nach göttlicher Hülfe, nach der göttlichen Heimath, aus der sich der Mensch verstoßen, entfremdet fühlt; also noch eine Empfänglichkeit für die göttliche That, einschließend Bedürftigkeit, wie Fähigkeit erlöst zu werden.

Dritte Abtheilung.

Die Stufe der Liebe oder des Evangeliums als Inhalt des ethischen Weltzieles Gottes. (§ 31. 32.)

§ 36. [Vgl. Glaubenslehre I, § 62. 70. II, 1 § 89.]

Das Ziel der schaffenden Liebe Gottes kann bei der Unvollkommenheit der gesetzlichen Stufe an sich (§ 34. 34a) und im Verhältniß zum Bösen (§ 35) nur diejenige Einigung des menschlichen Willens mit dem Göttlich-guten sein, wodurch menschliches Leben in Weisheit und Heiligkeit göttlich wird. Aber göttlich kann es nur werden durch Gottes selbstmittheilende That oder dadurch, daß göttliches Leben menschlich wird. Hierauf, als auf sein Ziel, ist also der göttliche Gesammtwille (§ 31, 3) gerichtet, dem eine der göttlichen Liebesthat entsprechende Empfänglichkeit der Menschheit entgegenkommen muß.

1. Da die Grundthatsache für das christliche Bewußtsein die Einigung des göttlichen und menschlichen Lebens ist, so hat die christliche Ethik den innigen Zusammenhang des Ethischen im Allgemeinen mit dieser zur Thatsache gewordenen Grundidee des Christenthums zu erkennen, d. h. die Zusammenstimmung des Mittelpunktes der Glaubenslehre mit dem Ethischen im Allgemeinen, und mit der Sittenlehre. Diese Einsicht ist erreichbar sowohl wenn auf das menschliche Bedürfniß an sich, besonders unter der Sünde geblickt, als wenn von dem ethischen Gott ausgegangen wird.

2. Die Stufe des vollkommenen Ethischen, auf die es von Anfang an mußte abgesehen sein, fordert, daß göttliches Leben menschlich werde, damit das menschliche göttlicher Art werden möchte. Schon das alte Testament fordert göttlichen Wandel und Sinn Gen. 5, 24. 6, 9. Ps. 51, 12. Joel 3, 1. Jer. 31, 34. Dasselbe erhellt aus der Lehre vom göttlichen Ebenbilde, zu dem der Mensch geschaffen ist; denn darin liegt, der Mensch soll dasselbe Gute, das ursprünglich nur in Gott ist, auch als sein eigenes, wahres, innerstes Wesen wissen wollen, soll es haben in Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit. Denn es giebt ja nur Ein Ethisches, für Gott ursprünglich, für uns abbildlich. Das ist auch der Sinn von 1. Tim. 6, 11, wonach wir „Gottes Menschen"

werden sollen und von 2. Petri 1, 3. 4, wonach die Christen theilhaftig werden der „göttlichen Natur". Vgl. 2. Cor. 1, 21. 22. Wo Gutes ist neben Gott, dem Urprinzip des Guten, da kann es nicht unabhängig von ihm vorhanden sein; gut ist jedes nur in dem Maaß, als das Eine Urgute, Gott darin das Beseelende ist. Das Gesetz selber nimmt nicht vorlieb mit den einzelnen Akten, die sich nach der äußeren Norm des Gesetzes in Gehorsam einrichten und die Willkür beschränken. In seinem ganzen Umfang gedacht, bezieht es sich nicht auf Akte bloß, sondern auch auf ein Sein, schließt das Bild des idealen Menschen, wie er sein soll, wenn es auch ohnmächtig ist, ihn zu verwirklichen, in sich. Sind doch schon die einzelnen, das Gute wollenden Akte wahrhaft gut nur, wenn sie auch in freier Lust und Liebe zum Guten überhaupt gewollt werden, und dahin muß es kommen, daß das Gute nicht blos der Natur abgerungen wird, sondern aus einer zuständlich guten Beschaffenheit, aus göttlichem Sinn, der zur guten, höheren Natur geworden ist, hervorgehe. Denn nicht die guten Früchte machen einen guten Baum, sondern ein guter Baum bringt gute Früchte. Matth. 7, 17. Aber dieses pneumatische gute Sein, dem die guten Werke natürlich sind, kann der Mensch nicht aus sich produziren, am wenigsten der sündige Mensch. Eben so wenig kann es anerschaffen sein. Es dürfte nicht das Erste sein, weil sonst kein wirklich neues, freies Liebesleben neben Gott in der Welt möglich wäre 1. Cor. 15, 45 ff. Anerschaffen ist nur der *νοῦς*, die Empfänglichkeit für das *πνεῦμα*. Und statt nach Art einer Naturmacht die Menschen zu überwältigen, wendet sich die substantielle göttliche Liebe und ihre Mittheilsamkeit an des Menschen Freiheit, ob er wolle sich bestimmen lassen durch Gott, erfüllen lassen vom göttlichen Trieb und Geist, ob er also den göttlichen Liebesgeist Röm. 8, 1 ff. als beseelende Kraft und höhere pneumatische Natur sich aneignen möchte.

3. Wie nun aber des Menschen Bedürftigkeit nach einer weiteren That Gottes, als der schöpferischen und gesetzgebenden verlangt, so genügt sich auch die göttliche Liebe nicht mit der Offenbarung des Gesetzes, denn die Güte der heiligen Liebe Gottes, ihre Mittheilsamkeit, ist in dem fordernden Gesetz noch nicht vollkommen offenbart. Dieses ist ja nur eine Mittheilung an das Wissen, nicht an das Sein und

ized by Google

den Willen, die das Gesetz noch außer sich haben. Im Gesetz ist Gott fordernd, nicht gebend. Gott will aber in der Welt nicht bloß als Allmacht allgegenwärtig und nicht bloß Gegenstand des Wissens sein; er will ihr nicht bloß fordernd gegenüber stehen. Er will auch als liebende, Liebe pflanzende Macht in der Welt sein. Er will sein kosmisches Sein in ethischer Hinsicht erweitern, bis daß er in Allem Alles sei ohne Vermischung 1. Cor. 15, 28. Die nähere Ausführung hiervon fällt der Dogmatik zu.

§ 37.

Die Nothwendigkeit des Gottmenschen aus ethischen Gesichtspunkten.

[Vgl. Glaubenslehre I, § 62.]

Die Vollendung der Offenbarung Gottes ist, wie die Dogmatik zeigt, Menschwerdung Gottes, welche den setzt, der der Gottmensch schlechthin ist. Da aber auch die Vollkräftigkeit des sittlichen Prinzips oder die Liebe, das Liebesreich in der Welt durch die Vollendung der Offenbarung Gottes, welche Selbstmittheilung ist, bedingt wird, so ergiebt sich auch aus ethischen Prinzipien die Abhängigkeit der sittlichen Vollendung des Einzelnen und des Ganzen von der Verwirklichung der Idee der Gottmenschheit. Und der Gottmensch muß Einer sein und eine Einzigkeit haben, sowohl an sich und im Verhältniß zu Gott, als dadurch, daß eine wesentliche Beziehung zwischen ihm und der Menschheit Statt findet. In ihm muß die Kraft der Versöhnung und Vollendung liegen, so daß er durch den Geist, der von ihm ausgeht, das Reich Gottes oder den absoluten sittlichen Organismus stiftet, in welchem das Ideal der Einzelpersönlichkeit und des Ganzen verwirklicht wird.

1. Aus § 31. 36 folgte nur, daß das sittliche Leben, um vollkommen zu sein, göttliches wie menschliches Leben sei, aber noch nichts für die Einzigkeit eines gottmenschlichen Lebens, nichts für die Bedeutung, welche die Idee der Menschwerdung Gottes in Einem Gottmenschen für die Ethik habe. Die Begründung nun dieser Gottesthat, in der die Offenbarung ihre Spitze erreicht, da sie nicht mehr bloß Gottes Macht, Weisheit und Gerechtigkeit aus Liebe offenbart, sondern die Liebe selbst als das Herz Gottes, fällt der Wissenschaft zu, die Gott

und das System seiner Thaten betrachtet. Dennoch lohnt es auch zu erkennen, wie wichtig aus ethischem Gesichtspunkt diejenige Form der Selbstmittheilung Gottes an die Welt sei, wodurch das schlechthin vollkommene Liebesleben sich zunächst in Einem darstellt, dem absoluten Gottmenschen, um von ihm aus im sittlichem Prozeß das göttliche Leben in der Menschheit auszubreiten.

2. Zwar ist das Gesetz nicht bloß eine Offenbarung des göttlichen Willens, sondern auch des Wesens Gottes. Aber das Innerste dieses Wesens, die Liebe, ist im Gesetz noch nicht geoffenbart. Die Liebe zeigt sich als Liebe noch nicht in der Forderung (auch nicht der Forderung der Liebe), sondern in der Mittheilung, ja Selbstmittheilung, und die Spitze der Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit ist eben die Menschwerdung. Indem Gott sich persönlich offenbart als Liebe, kann er Gegenstand der Liebe werden und über die Gesetzesstufe hinausführen.

Das Gesetz an sich kann nicht Gegenstand der Liebe sein. Es kann wohl geachtet aber nicht geliebt werden. Geliebt werden kann nur das Persönliche, das sich zur Liebesgemeinschaft darbietet, während das Gesetz dem menschlichen Herzen kalt und todt bleibt. Gal. 3, 21. Röm. 7, 6 f. Erst wenn das Gute nicht bloß als Gesetz auftritt, sondern in persönlicher Form sich darbietet, zeigt es seine Mittheilsamkeit und erreicht seine Mittheilbarkeit. Das persönliche Leben dessen nun, welcher der Gottmensch ist, stellt das Gesetz auch vollkommen dar, enthüllt es in seinem tiefsten Liebesgrund, daraus es floß, indem er es zur Erfüllung bringt. Der Gottmensch wird als das enthüllte und erfüllte Gesetz von ganz anderer anziehender Kraft sein als das γράμμα. Das Urbild ist produktiv. Dadurch, daß in dem objektiven Gottmenschen das göttlich Gute selbst nicht bloß zur Anschauung, auch zur Liebesgemeinschaft d. h. zur Aneignung sich darbietet, ist es möglich, daß die ihn sich Aneignenden aus dem Ganzen heraus und in der Kraft des Ganzen, des pneumatischen Liebesprinzips, leben und handeln. Der gesetzliche Standpunkt führt immer mehr in die Vielheit und das Stückwerk, aus dem sich kein lebendiges Ganzes zusammensetzen läßt; denn es fehlt da immer noch jene höhere Zuständlichkeit, die Totalität der Liebesgesinnung, das pneumatische Sein Matth. 7, 17. 1. Cor. 15,

Digitized by Google

wovon zwar eine Ahnung noch in die Gesetzesstufe fällt, aber so, daß das Verlangen seine Befriedigung erst findet in dem Centralpunkt, in welchem die Liebe Gottes faßlich erschien und der sich dem Glauben darbietet als die Kraft des ganzen Guten, als den lebendigen Quell alles wahren Lebens, das von ihm auf alle übergehen will.

3. Von großer ethischer Bedeutung ist ferner die Einsicht, daß die dem sittlichen Prozeß unerläßliche Form der Freiheit bei dem Uebergang zu der dritten Stufe nur bewahrt ist, wenn die Offenbarung in der Menschwerdung in dem Gottmenschen sich vollendet. Sollte die Menschheit rein durch innere Geisteswirkung (den „idealen Christus" oder den „Gottesgeist") zu der höchsten Stufe geführt werden, so könnte sich dieselbe nicht ebenso frei der göttlichen That gegenüber verhalten. Einer bloß inneren Geisteswirkung könnte der Mensch nicht widerstehen; denn um für ihn zu sein, müßte sie sein Ich, sein Gefühl und Gemüth wie seine Intelligenz schon innerlich bestimmt haben, und die Freiheit wäre damit mehr oder weniger präoccupirt. Die äußere Offenbarung dagegen bietet sich zunächst der Anschauung dar, in der, als einem neutralen Ort, sie sich so niederlegt, daß sie ihre Objektivität gegenüber dem Ich noch behauptet, so daß der Wille ihr gegenüber frei, also eine freie Aneignung des Dargebotenen möglich bleibt. Die geschichtliche Offenbarung in dem Gottmenschen vermittelt sich zunächst durch den Sinn, bietet sich der objektiven Anschauung dar und das Ich behauptet diesem Objekt gegenüber noch seine Freiheit.[1])

[1]) Die Nothwendigkeit der objektiven Offenbarung erhellt auch so: Gott kann von der endlichen Kreatur nicht erfaßt werden, wenn er nur der übersinnlich allgegenwärtige ist, wenn er sich nicht mit Luther zu reden „einfasset für uns" in bestimmte objektiv geistig ergreifbare Offenbarung, „wenn er uns nicht bescheidet an einen Ort, da wir ihn gewiß finden und haben können." Darum kleibet sich das ewige Wort in zeitlich räumliche Erscheinung und das Evangelium ist das Wort oder die Predigt von diesem menschgewordenen Wort. Die Nothwendigkeit des Gottmenschen für die Vollendung der Offenbarung hängt daher zusammen mit dem allgemeinen Grundsatz Röm. 10, 17. Der Glaube entsteht nicht von selbst oder rein innerlich. Es ist ein ethisch wie dogmatisch wichtiger Grundsatz, daß das äußere Wort nothwendig ist. Denn nur so ist die sittliche Form der Aneignung göttlicher Kräfte bewahrt, daß Gottes Offenbarung in die Endlichkeit, Einzelheit der Zeit und des Raumes eintritt und eine geschichtliche Macht wird neben anderen,

4. Daß aber die freie Entscheidung für den Gottmenschen nicht ein Akt der Willkür sei, sondern sittliche Berechtigung, ja Nothwendigkeit hat, das ist eben durch die Einzigkeit des Gottmenschen bedingt, da in ihm die Fülle der Gottheit wohnt und nur durch ihn die höchste sittliche Stufe kann beschritten werden. Man könnte zwar einwenden: Es trete die Erscheinung Gottes in Einem Menschen in Widerspruch mit dem Inhalt, der offenbart werden solle, da Gott unendlich sei, und nicht in Einem endlichen Sinnenwesen seine Fülle offenbaren könne. Ist also nicht gerade Trübung der wahren Gottesidee nothwendig, wenn im Gottmenschen die Offenbarung sich zu vollenden hat? Wäre Gottes Unendlichkeit Unbestimmtheit, so wäre seine Offenbarung in der Sinnenwelt ein Widerspruch. Aber die Unendlichkeit Gottes ist nicht Unbestimmtheit, *ἄπειρον*. Gott hat vielmehr intensive Unendlichkeit, die in seinem ethischen Wesen liegt, und diese verträgt sich mit Bestimmtheit. Ethische Bestimmtheit aber kann wohl sich offenbaren. Die Welt, zumal der Mensch, ist geeignet nicht bloß Endliches, sondern auch unendlich Werthvolles auszudrücken, die Weisheit und Liebe Gottes. Die menschliche Natur ist auf die vollendete Liebesoffenbarung oder Selbstmittheilung hin geschaffen. Wenn ferner Gott durch die Menschwerdung in Einem sich in Grenzen einzuschränken scheint, welche der Universalität zuwider zu sein scheinen, so ist vielmehr zu sagen: mit solcher Offenbarung in der Zeit geschehen sind Alle gemeint. Zwar ist Christus zunächst nur ein Einzelner, aber von universaler Bedeutung. Er ist objektiv angesehen die erschienene Liebe Gottes zur Menschheit überhaupt, aber so, daß er subjektiv oder als menschliche Person die ganze Menschheit umfassende Liebe ist. Bei dem Gesetz fehlte die Zuständlichkeit der Liebesgesinnung. Christus hat seine Einzigkeit dadurch, daß wie er an Alle sich gleichmäßig geben will, so auch sie Alle ihn als ihren Centralpunkt ansehen, dadurch, daß die göttliche Liebe in ihm geschichtlich erschienen ist. Da in dem Gottmenschen, wenn seine Idee real geworden ist, Etwas von ewigem und universellem Werthe für die ganze Menschheit gegeben ist, so ist damit die Einzigkeit des Gottmenschen, des *δεύτερος Ἀδάμ* gegeben.

gegen die man sich sittlich frei verhalten kann, d. h. abstoßend oder bejahend, annehmend.

Eine Wiederholung desselben Aktes der Setzung der absoluten Gottmenschheit wäre müssig, für die Einheit der Welt störend.

Aber wie verhalten sich nun die verschiedenen Individualitäten zu diesem Einen und selbigen? dem produktiven Urbild? Das Liebesleben vervielfältigt sich zwar in individuellen Formen, aber wesentlich ist die Liebe nur Eine. Indem der Gottmensch die göttliche Liebe persönlich offenbart, so folgt, daß zu ihm sich Alle außer ihm zunächst wesentlich gleich verhalten, ebenso bedürftig als empfänglich für ihn. Ebenso verhält er sich wesentlich gleich zu Allen; er hat nicht zu den Einen mehr Wahlverwandtschaft, so daß er für sie in besonderem Sinn Urbild wäre und Quelle des höheren Lebens; denn die Kehrseite wäre, daß er zu Anderen ein weniger nahes und wesentliches Verhältniß hätte. Sondern, obwohl er einzelnes menschliches Individuum ist wie die Anderen, so hat er doch auch Einzigkeit dadurch, daß, wie er an Alle sich gleichmäßig hingeben will, so auch sie Alle an ihm den objektiven, geschichtlichen Mittelpunkt ihres höheren Lebens finden. Er ist der centrale Mensch dadurch, daß die göttliche Liebe, dieses unsichtbare Centrum der Welt, in ihm zum geschichtlich erscheinenden, persönlichen Weltcentrum oder zum persönlichen Haupt der Menschheit geworden ist, wodurch wieder von selbst auch eine Mehrheit von ihm Gleichen ausgeschlossen ist. Er ist das der wahren Menschheit vorherbestimmte ihr zugehörige Haupt.

So wird nun auch deutlich, warum allgemein der Glaube an ihn jedem kann angesonnen werden, oder daß der *νόμος πίστεως* an ihn ebenso gut und wesentlich Pflicht ist, als irgend etwas Anderes. Der Glaube an ihn muß gefordert werden als allgemeine Schuldigkeit oder Pflicht. Es darf niemand sagen: Der Akt des Glaubens sei ein Akt der Willkür, könne nicht erkannt und bewußt als Pflicht geübt werden; denn nur das könne sittliche Pflicht heißen, was einen wesentlichen Zusammenhang habe mit unserem sittlichen Wesen, mit unserer sittlichen Anlage; vielmehr aber habe der Gottmensch nur eine zufällige durch die zufällige Sünde bedingte Stellung zu den Menschen. Folglich sei auch nicht auf sittlichem Wege, sondern nur durch einen Akt der Willkür, also durch Sünde oder auf dem Wege der blinden Autorität der Kirche zum Glauben an ihn zu kommen, wie auch die Sendung

Digitized by Google

des Gottmenschen nur auf Gottes beneplacitum, also auf einen Willkürakt zurückführe. — Dieser Einwurf, der freilich den Gottmenschen eigentlich von dem sittlichen Organismus ausschlösse, wie er ewig von Gott gedacht und gewollt ist, widerlegt sich dadurch, daß das Band, das uns mit dem Gottmenschen verknüpft, nicht ein für unsere Natur zufälliges ist; sondern schon bei der Schöpfung ist es bei Gott auf die sittliche Vollendung des Menschen abgesehen [1]), die (§ 34) nicht möglich ist durch die bloße Gesetzesoffenbarung, sondern erst durch die Liebesoffenbarung, die höchste, die nicht zunächst bloß innerlich geschehen kann, sondern wie gezeigt, zunächst objektive Offenbarung in dem Gottmenschen sein muß. Unsere Natur ist jedenfalls schon schöpferisch so organisirt, daß im Falle der Sünde wir von ihm können erlöst werden und auf ihn angewiesen sind, für ihn Empfänglichkeit haben. Denn an seine Einzigkeit schließt sich sofort noch folgendes an: Weil in ihm die ethische Kraft des Ganzen lebt, für Alle zureichend, und sein Verhältniß zu den Menschen nicht ein bloß zufälliges ist, sondern er eine wesentliche Beziehung zu Allen hat, so wird er sie vertreten können vor Gott, wenn Sünde ist, versöhnen wie vollenden, und wie die Kraft, so hat er auch den nicht willkürlich übernommenen, sondern ihm wesentlichen Beruf zur Versöhnung und Erlösung derselben, nachdem Sünde da ist.

5. So ist er auch der, durch welchen das Reich Gottes das Weltziel wirklich wird. Wenn er durch seine liebende Hingebung an die Menschheit die gläubige Hingebung der Menschheit an ihn bewirkt hat, die nur von seinem Geist und Willen bestimmt, und durch seine für Alle zureichende Kraft erfüllt sein will: so beginnt nun eine durch ihn organisirte Liebesgemeinschaft in der absoluten Sphäre und in den sekundären. In ihm vereint wissen alle Gläubigen sich, wie mit Gott, so unter einander vereint, und eine weit höhere Idee und Realität von Gemeinschaft beginnt nun, als die natürliche Einheit des Geschlechtes und die Gemeinschaft der Rechtsstufe war. Die Gläubigen, mit Jesu verbunden, an ihm einen Mittelpunkt habend, — historisch, nicht bloß übersinnlich — aber auch ideal, nicht bloß äußerlich an ihm die Realität

[1]) Col. 1, 13—20. Eph. 3, 9 f. 1, 9 f.

auch ihrer wahren Einheit besitzend und durch ihn sie gestalten lassend, bilden nun eine Liebeseinheit, wissen sich als Glieder eines Organismus, des Organismus der wahren Menschheit, davon er das Haupt ist. Von solchem Organismus in seiner Einheit könnte wieder nicht die Rede sein bei bloß immanenter göttlicher Geisteswirkung auf die Einzelnen. Da würde die Einheit nur eine rein innerliche, übersinnliche bleiben, sei es in dem Menschen liegend, was pelagianisch lautete, sei es in Gott: sie bliebe hinter dem Vorhang, daher auch im Bewußtsein noch verdeckt. Während dagegen in dem Gottmenschen, der die Einzelnen sich aneignet und organisirt, die wahre, ihrer Bestimmung entsprechende Menschheit ihr reales, historisches Haupt hat, das unauflöslich mit ihr verbunden bleibt auch nach Ueberwindung von Sünde und Tod und in welchem als objektiv weltwirklichem Alle sich Eins wissen. Die absolute Stufe der Religion und Sittlichkeit weicht keiner anderen Form mehr; in ihr aber nimmt, wie gezeigt, der Gottmensch eine nicht bloß zufällige Stellung ein, wie andere Religionsstifter oder Propheten, z. B. Mose, sondern in ihr ist das göttliche Prinzip der Vermittlung und zwar als historisch werdendes, als gottmenschliches, ein intregirendes Element, so daß, wenn je seine Bedeutung aufhörte, dies so viel hieße: auch die absolute Religion erwarte eine andere, der sie weiche, auch die Stufe, die das absolute, vollkommene Prinzip der Sittlichkeit in sich trage, höre auf.

6. Nach dem Ausgeführten ist der Gottmensch Mittel der Weltvollendung. Allein da er um dieses absolute Mittel zu sein, selbst persönlich erscheinende Liebe sein muß, die Liebe aber wohl sich zum Mittel macht, aber in sich selbst auch Selbstzweck, ja absoluter Selbstzweck ist, so kann man nicht dabei stehen bleiben, den Gottmenschen bloß als Mittel zu behandeln, als eine Theophanie selbstloser Art, wie auch die heilige Schrift von einer Verklärung Jesu und seiner Ehre redet. Indem er so zur Menschheit gehört, so ist er auch ein Gut innerhalb der Welt, das der Welt nicht fehlen darf, der Schmuck und das Heiligthum der Welt. Er ist die volle Erscheinung des Sittlichen, insofern in ihm die Einheit von Gesetz, Tugend und höchstem Gut gegeben ist. Diese drei sind auf der gesetzlichen Stufe noch außer einander. Wie aber der Gottmensch das enthüllte und erfüllte Gesetz

Digitized by

ist, so ist in ihm auch die persönliche Tugend und Tugendkraft, er ist als die durch die Einheit mit Gott persönlich erscheinende Liebe der schlechthin tugendhafte Mensch, die Tugend unseres Geschlechts. Wie er aber selbst ein Gut ist, so ist er auch der Anfang des Daseins des höchsten Gutes in der Welt in subjektiver und objektiver Form, das fruchtbare Prinzip der Realisirung des höchsten Gutes in der Menschheit. So ist in ihm die höchste sittliche Stufe persönlich realisirt und seine Idee ist nothwendig als Selbstzweck und als Mittel für das Reich Gottes, dessen Haupt er ist, seine Idee ist nothwendig für das Ziel der göttlichen Weltordnung. [Denn nur durch ihn kann die Menschheit, auch abgesehen von der Sünde, aber auch unter Voraussetzung der Sünde, die höchste Stufe beschreiten.]

7. Der ausgeführte Grundgedanke ist urchristlich. Col. 1, 13—20. Eph. 3, 9 f. 1, 9 f.; auch haben große Kirchenlehrer aller Zeiten ihn bekannt: Irenäus, Tertullian, Athanasius, Gregor von Nyssa; außer bei Vielen im Mittelalter finden sich auch bei Luther, Melanchthon, Calvin, Brenz, Osiander deutliche Anklänge.[1]) Hier nur noch zwei Bemerkungen: 1. Die Absolutheit der christlichen Religion als einer, für welche Christi Person wesentlich ist und bleibt, die Absolutheit der christlichen Ethik kann gar nicht behauptet werden ohne diese Erkenntniß. 2. Was Manche schüchtern dazu macht, ist besonders die Meinung: es werde dadurch die höchste That der freien Liebe Gottes, die Menschwerdung, dieser freien Liebe entzogen und zu einer Sache physischer Nothwendigkeit für Gott. Allein da die freie Liebe nicht Willkür ist, und die Liebe das in sich, sittlich aber nicht physisch Nothwendige ist, so hebt sich das Bedenken leicht durch folgende Erwägung: Daß Gott eine Welt will aus Liebe und für die Liebe, das ist für ihn keine physische Nothwendigkeit, da sie seiner φύσις nichts zusetzt und diese nicht für sich agiren kann, aber auch nicht Zufall und Willkür: sondern das ist gut, was seiner Liebe entsprechend ist. Nun fahren

[1]) Vgl. meine Christologie, Bd. II, Schluß, wo die Einwendungen, die gegen gewisse Formen des Vortrags dieser Lehre gemacht worden sind, besprochen werden.

wir nur so fort, wie man folgerichtig nicht umhin kann, und sagen: Wenn Gott keine Welt wollte, so wäre Menschwerdung, Gottmenschheit in keiner Weise nothwendig; aber seine göttlich freie Liebe will eine Welt. Wenn sie aber eine Welt will, so will sie sie auch teleologisch oder auf das Ziel der Vollendung angelegt und darum auch den Gottmenschen, ohne den diese nicht zu denken ist.

Zweiter Theil.

Die Welt des Christlich-Guten.

§ 38. **Prospekt.** [Vgl. § 5, 3. 4.]

Abschnitt I. Christus das incarnirte Gute oder die prinzipielle Verwirklichung des Sittlichen in der Menschheit.
Abschnitt II. Die christliche Persönlichkeit.
Abschnitt III. Der Organismus der christlich-sittlichen Welt oder die sittliche Gemeinschaft des Reiches Gottes.

Anmerkung. Die Gemeinschaften, wie die Persönlichkeit sind nach wichtigen, grundlegenden Seiten schon besprochen, nämlich nach ihrer naturwüchsigen Form und nach ihrer Gestalt auf der Rechtsstufe. Jetzt sind beide noch aus dem Gesichtspunkt der zweiten oder pneumatischen Schöpfung zu erörtern, in der das Wahre der früheren Stufen sowohl aufbewahrt als zur Vollendung geführt wird.

Erster Abschnitt.

Christus der Gottmensch, die prinzipielle Verwirklichung des Sittlichen in der Menschheit. Ethische Christologie.

§ 39.

In Christus ist die vollkommene Einheit der drei sittlichen Grundformen, des Gesetzes, der Tugend, des höchsten Gutes so gegeben, daß er und er allein das schlechthin kräftige Prinzip ihrer Einigung und Durchdringung ist. So ist Christus 1. das persönliche Glaubens- und Lebensgesetz — oder das persönliche Gewissen der Menschheit. 2. Die schlechthin reine, allumfassende Tugend, wodurch er die

persönliche Genugthuung unseres Geschlechtes für Gott geworden ist, wie für den Glauben der versöhnten Menschheit. 3. Er ist als König der Liebe der mit unendlicher Kraftfülle ausgestattete Anfang des Gottesreiches.

1. Indem Christus das lebendige Gesetz oder Gewissen der Menschheit, die Tugend unseres Geschlechtes, dem er angehört, und ihr grundlegendes sittliches Gut ist, haben wir an der ethischen Christologie das Seitenstück zur dogmatischen Aemterlehre. Das Außereinander dieser drei ist die Signatur der sittlichen Unvollkommenheit, wenn nicht gar der Sünde. Ihre Einigung ist die nothwendige Aufgabe und schließt in sich die Vollkommenheit des Wissens, die Vollkommenheit der Grundgesinnung und die Kräftigkeit des Wollens. Freilich wäre kein Recht zu solcher ethischen Betrachtung neben der dogmatischen, wenn Christus nur als eine Theophanie, nicht als wahrer persönlicher, auch in sittlicher Beziehung werdender Mensch gedacht würde, wenn also sein ethischer Werth, obwohl ruhend auf einer Gottesthat, nicht auch sein Erwerb in Kampf und Entwickelung wäre. Aber das ist nach biblischer Anschauung der Fall. Hebr. 2, 17 f. 4, 15. 5, 7 f. Seine ethische Vollkommenheit ist bezeugt durch seine ganze Jüngerschaft 1. Petr. 2, 22. 2. Cor. 5, 21. Phil. 2, 8. 9. Röm. 5, 19. Hebr. 2, 10. 4, 15. 7, 26, durch seine Aussagen, daß er der Erlöser, also nicht zu Erlösender sei Matth. 5, 17. Joh. 8, 29. 46. Matth. 20, 28. 18, 20, daß er Weltrichter sei Joh. 3, 36. Matth. 25; endlich durch den Eindruck, den sein Bild zu allen Zeiten macht, und durch die Kraft, die immerdar von ihm ausgeht. Betrachten wir nun die genannten drei Punkte im Einzelnen.

Erste Abtheilung.

Christus die vollkommene göttliche Offenbarung des Gesetzes.

§ 40.

Christus ist das Ende des Gesetzes dadurch, daß er es vollendet. Er hat es aber vollendet indem er der enthüllte und erfüllte Wille Gottes ist. So ist er persönlich das vollkommene Lebens- und Glaubensgesetz, in bleibender Weise der Menschheit einverleibt, das Gewissen der Menschheit. [Vgl. Glaubenslehre II, 2 § 111.]

1. Die Autorität, die ihm der Paragraph als der „lex viva praesensque“ zuspricht, kann ihm nur zukommen, wenn er nicht blos ein Mensch ist, wie wir, sondern eine Offenbarung des Vaters, nicht blos ein mit göttlichen Kräften ausgestatteter Mensch, sondern der, in welchem die Gottheit leibhaftig wohnte. Mose z. B. dürften wir nicht so ansehen, daß seine Person uns zum Gehorsam gegen seine Gebote verpflichtete. Er ist aber Offenbarung des Vaters so, daß er zugleich der uns verwandte, zugängliche Mensch ist, der das Wissen der Wahrheit zu seinem Eigenen hat, und dadurch ist sein Wissen das des freien Sohnes, urbildlich und für uns mittheilbar, ebenso vorbildlich und zwar dadurch, daß er durch Selbstbildung gewachsen an Erkenntniß und Weisheit in steter, treuer Einheit mit Gott zum Gewissen der Menschheit geworden ist.

2. Nun ist aber das vollkommene Gesetz Lebens- und Glaubensgesetz (§ 31, 3). Beides ist Christus geworden, indem er Gottes θέλημα vollkommen nach Dr. Schmid's[1]) treffendem Ausdruck „enthüllt und erfüllt hat“ durch Lehre und Leben.

a) Er ist unser Lebensgesetz; denn er enthüllt den reinen Gotteswillen durch Lehre und Leben.

α) Durch Lehre. Die Vielheit der Gesetze Alten Bundes und des Gewissens sammelt er in die Einheit des Gebotes der Liebe, das alle Kräfte umfaßt Matth. 22, 37 ff. 5, 44. Luc. 10, 27 f., vertieft dadurch das sittliche Bewußtsein und will in dem Menschen die Quelle eigenen, freien, sittlichen Erkennens erschließen Joh. 8, 32, damit auch der sittliche Gehorsam frei durch Erkenntniß der sittlichen Wahrheit als solcher werden könne Joh. 4, 14. 7, 38 f. 15, 15. Dem sittlichen Streben giebt er durch die Einheit jenes Gebotes seine einheitliche Richtung Joh. 13, 34, sodaß ihm weder ein Werk gut ist ohne die gute Absicht und Gesinnung, woraus Mechanismus würde (vgl. über Opfer, Sabbath Matth. 9, 13. Marc. 2, 27), noch gut eine Absicht losgerissen vom guten Werk Matth. 15, 1 ff. (Korban), vielmehr gut sind ihm die Werke, die aus der Totalität der guten Persönlichkeit hervorwachsen Matth. 7, 17.

β) Durch Leben. Er enthüllt aber das Lebensgesetz vollständig und

[1]) Quaeritur de notione legis in theologia Christianorum morali rite constituenda 1832.

Digitized by Google

wirkungskräftig erst durch sein Beispiel und Vorbild oder dadurch, daß er es erfüllt. Dadurch bleibt das Gesetz nicht in unpersönlicher Form, ein kaltes, todtes γράμμα, sondern als persönliche, heilige Liebe gewinnt es seine anziehende, liebliche Gestalt Joh. 1, 14. Er ermuthigt zu seiner Erfüllung durch die That, indem er seine Erfüllbarkeit darstellt und so den Glauben an seine vollkommene Gültigkeit herstellt. Man könnte nun denken: aber wenn er Sohn Gottes war, während wir Kinder des sündigen Geschlechts sind, so kann er zum Vorbild für uns nicht geeignet, noch uns ein Bürge der Erfüllbarkeit des Gesetzes sein. Antwort: Gerade wenn er ohne Zusammenhang mit Gott in blos menschlicher Kraft sündlos, heilig und gerecht wäre, würde er für uns nicht Vorbild, sondern nur zum Gericht sein können, wäre aber auch eine in dem sündigen Geschlecht nicht begreifliche Erscheinung. Diesem Zusammenhang ist er entnommen, indem er auch Sohn Gottes, die Offenbarung des Vaters ist, in der Gott eine neue Selbstmittheilung an die Menschheit gegeben hat. Die in ihm geschehene Mittheilung ist aber auch für die ganze Menschheit trotz der Sünde aus freier Gnade bestimmt, d. h. er ist nicht blos Lebensgesetz, sondern auch und vor Allem Glaubensgesetz, und dadurch kann er Vorbild für uns sein.

b) Glaubensgesetz. Er enthüllt den ganzen Rath und Willen Gottes bis auf den Grund, also nicht blos den heiligen und gerechten, welcher fordert, sondern auch den verzeihenden und heiligenden, welcher giebt. Erst dadurch wird das göttliche Lebensgesetz, das er darstellt, fruchtbar und wirksam, daß er auch Glaubensgesetz ist. Dieses aber ist er darum, weil er, das göttliche fordernde θέλημα vollkommen erfüllend, der Menschheit ein Gut erworben hat in seiner Person, zu dem sie sich in gläubiger Empfänglichkeit zu verhalten hat, und worin die Kraft der Versöhnung und Heiligung ruht, die er nicht blos zu zeigen und zu lehren, sondern durch seine mittlerische Person (vgl. Abth. 2) zu erwerben hat. Wäre er blos Lehrer und sittlicher Gesetzgeber, so hätte seine Person nur zufällige Bedeutung, wie Mose oder einer der Propheten. So aber ist er, was er lehrt.

3. Christus kann aber, obgleich er ein einzelner Mensch ist, für uns alle das Alles umfassende Gesetz sein. Die Form der Persönlichkeit ist für die Liebe keine Schranke, vielmehr ihr Darstellungsmittel.

Die Liebe kann, ja will in der einzelnen Persönlichkeit sein; in seiner Person aber, in der alles Menschliche Mittel der Darstellung des göttlich Guten ist, findet dieses selbst sein weltwirkliches Dasein. So ist er der Menschensohn und hat allgemeine Bedeutung und zu Allen gleiche Beziehung. Es giebt eine Pflicht des allgemeinen menschlichen Gewissens gegen diese Person, sie als Glaubens- und Lebensgesetz anzuerkennen; denn er ist das objektive Gewissen der Menschheit, ihre ethische Wahrheit und Weisheit. So ist der Schritt zum Glauben an ihn möglich als Gewissensakt, nicht als Akt blinder Willkür. Das Gewissens-Gesetz, das auch vom Logos stammt Joh. 1, 4. 5, 39, hat als „παιδαγωγός" Gal. 3, 24, in ihm sich wieder erkennend, ja seine Wahrheit findend, die Brücke zu bilden zum Glauben, der sich ihm anvertraut Joh. 7, 17. Der ewige Logos zieht durch das Gewissen zu dem Fleischgewordenen hin; die erste Offenbarung hat schon ihr Absehen auf die zweite vollendende, und umgekehrt, diese knüpft an das natürliche Gewissen im Menschen an. Ein und dasselbe Gesetz, das im Gewissen angelegt ist und in ihm vollkommen erschien, soll durch ihn allgemein verwirklicht werden. Das muß der ganzen Lehre von der Aneignung des Heils ihren ethischen Ton geben, im Gegensatz zu einem Glauben, der mit intellektuellen Bewegungen, Aktionen des Kopfes, Verstandes vorlieb nimmt, wie der Rationalismus und die Pseudo-Orthodoxie mit ihrem intellektuellen Nomismus. Die wahre Lehre von Christus als Glaubens- und Lebensgesetz steht aber auch der antinomistischen Ausweichung entgegen, die sich an den Glauben anzuschließen versucht hat, indem derselbe schon für die Lösung der sittlichen Gesammtaufgabe genommen wird, weil in ihm ein vollkräftiges neues Lebensprinzip gegeben sei, das als das Ganze angesehen wird, während es noch zur Entfaltung bestimmt ist. Man meint, daß der Glaube nicht mehr von äußerer Autorität bedingt werde, weil er nach innerem Trieb und in immanenter Entwicklung das Recht der Selbstgesetzgebung habe, weil im Glauben Christus in uns lebe. Die evangelische Kirche hält hiergegen mit Recht den tertius usus legis fest. Durch den Glauben wird Christus als objektives Gesetz außer uns nicht entbehrlich; denn der Glaube hat erst noch aus schwachen Anfängen zu wachsen. Er wächst aber durch dasselbe, wodurch er entstanden ist, d. i. durch Christus.

Digitized by Google

So ist dem unvollkommenen Glauben noch immer die Mahnung und das Sichrichten nach dem Maßstab des objektiven, vollkommenen Gesetzes in Christus nothwendig, allerdings so, daß dieses nicht zum Rückfall unter blos äußere Autorität, sondern zur Buße und zum Wachsthum des Glaubens, also auch der eigenen Erkenntniß und Freiheit antreibt.

Zweite Abtheilung.

Christus die allumfassende Tugend und der Gott genugthuende Mensch.

§ 41.

Christus ist die menschgewordene Liebe Gottes, dadurch die persönliche Tugend oder Tüchtigkeit unseres Geschlechtes und der Gott genugthuende Mensch. [Vgl. Glaubenslehre § 122[a] (119).]

1. Gottes ewiger Versöhnungswille, wie die Dogmatik zeigt, hat, indem er Christum der Menschheit einpflanzt, zwar die Möglichkeit der Versöhnung gesetzt, aber die Wirklichkeit ist erst von dem Gottmenschen ethisch zu produziren. Wäre nur Gottes That in Christo zu sehen, so müßte angenommen werden, es hätte Gott ohne Weiteres, auch ohne Christus vergeben, von Schuld und Strafe alle gleich freisprechen können, so würde durch des Gottmenschen Werk nichts erworben und produzirt, was nicht Gott schon in sich hätte, sondern höchstens etwas gelehrt und gezeigt sein, etwa daß Gott schon an sich ewig mit der Sünde versöhnt sei, womit aber die absolute Verwerflichkeit und Strafwürdigkeit des Bösen aufgehoben wäre. Aber vielmehr ist von dem Gottmenschen, allerdings auf dem Grunde der ihn setzenden Gottesthat, ein in Gottes Augen werthvolles sittliches Verdienst erzeugt, das der Menschheit zum Heile ward und das ohne sein Thun auch für Gott nicht da wäre. Seine persönliche Tugend, in der Liebe concentrirt, ist in ihrer absoluten Bewährung zur Genugthuung für Gott geworden, und er hat so ein Verdienst erworben, das der Menschheit zu Gute kommt.

a) Er ist nämlich zunächst der persönliche Ort, in welchem die Menschheit Gottes allgemeinem Gesetz genügt. Er hat als persönliche

Digitized by Google

Tugend zunächst für sich als Mensch der göttlichen Forderung und dem Gesetz der Liebe Genüge geleistet.

b) Weil er aber auch der Mensch ist, der zu allen Menschen eine wesentliche Beziehung hat, so gestaltet sich nothwendig die Bethätigung seiner Liebe eigenthümlich. Seine sündlose Heiligkeit in dem Sünder-Geschlecht, mit dem er wesentlich verbunden ist, legt seiner Liebe die berufsmäßige Stellung und Pflicht auf, die Sünde und Schuld der Menschheit nicht blos zu erkennen oder zu richten, sondern in stellvertretender Gesinnung, in hohepriesterlichem Mitgefühl sich in ihre Stelle zu versetzen, jene Last im Mitgefühl zu tragen für die Menschheit, zum Zwecke der Tilgung. Dazu gehört aber, daß seine stellvertretende Liebe, seine hohepriesterliche Sympathie sich auch in das Gefühl der göttlichen Ungnade versenkte, die über der schuldbelasteten Welt schwebte, die Gerechtigkeit dieser Ungnade bejahte, sie kostete und keine Errettung der Menschheit wollte, die der Schwere der Schuld oder der Gerechtigkeit der göttlichen Ungnade zu nahe trete, in der sich schließlich alle Strafe der Sünde concentrirt. So war ihm nach seiner persönlichen Reinheit und Liebeskraft einerseits, durch seine eigenthümliche Stellung zum Geschlecht andererseits eine ganz einzige, berufsmäßige Beweisung dieser Liebe auferlegt. Er hat sie vollbracht, indem er das Leiden durch der Welt Sünde umsetzte in ein Leiden für der Welt Sünde und auch dieses Schwerste nicht scheute, durch sein Mitgefühl, das der Welt Sünde trägt, einzustehen für die Sünderwelt und sich für sie zu opfern.

c) Das Opfer nun aber ist ein Verdienst, ein Heiligthum der Menschheit. Denn was der Gottmensch that und litt, nach seiner Liebe kann und will Gott auch der Menschheit zu Gute kommen lassen, zwar nicht um ihres Verhältnisses zu ihm willen, denn sie glaubt und liebt ihn noch nicht, aber um des Verhältnisses Christi zu ihr willen, oder weil er für sie in stellvertretende Liebe eintritt. Dieses Verhältniß Christi zu ihr bewirkt, daß Gott hinfort die Menschheit nicht mehr als eine nur verwerfliche, ihm nicht genugthuende anschaut: Einer, der ihr zugehört, thut ihm genug durch seine Liebe voll stellvertretender Gesinnung und dieser Eine ist nicht ein einzelnes Atom, sondern es ist in ihm die Kraft des Ganzen, er ist zum Centrum und Haupt der Menschheit bestimmt. Die Menschheit thut wenigstens in Einem nun

Digitized by Google

Gottes Liebe und Gerechtigkeit genug; dieser Eine hat der Ehre der göttlichen Gerechtigkeit ihr Recht und ihre Sühne gegeben; er ist, als der Menschheit einverleibt, eine geschichtliche Potenz in ihr und hat als der Menschensohn eine Beziehung zu allen Menschen. Solche geschichtlich vollbrachte Darstellung und Bewährung der mit Gerechtigkeit schlechthin geeinten Liebe, die mitten in der Menschheit bewirkt ist, ist ein ethisches Gut absoluten Werthes, ein ewiges Gemeingut und Sacramentum der Menschheit, unverlierbar in Gottes Augen für sie, ein ethisches Produkt, das wieder produktiv ist, fortwirkend und zeugend durch alle Generationen. In die Mitte der Zeiten ist es gestellt, um der dafür empfänglichen Menschheit das vollkräftige, sittliche Prinzip einzupflanzen. Röm. 3, 25. Denn Heiligung ist das Ziel der Versöhnung und Rechtfertigung. Aber auch als Erhöhter nimmt der Gottmensch die wichtige Stellung ein, daß er die Unvollkommenheit der bekehrten Menschheit fürbittend vertritt, sodaß diese als mit ihm geeinigte und wesentlich geheiligte muthig und in Gottes Frieden vorwärts gehen darf. Ebenso geht auch die geschichtliche Arbeit an der noch ungläubigen Menschheit um seinetwillen durch seine Kraft und seine sich auf sie lenkende Fürbitte fort. So ist also der Gottmensch in der ethischen Welt das edelste, das unentbehrlichste Gut. Durch ihn ist sie wirklich „mundus, κόσμος“, theils als ihm schon angehörige, in Reinheit und Wohlordnung, theils als für ihn bestimmte.

Dritte Abtheilung.

Christus als Prinzip des Gottesreiches und Haupt der Menschheit.

§ 42.

Christi urbildliche und stellvertretende oder hohepriesterliche Liebe ist auch mit Macht bekleidet oder wirkungskräftig. Christus ist auch König der Liebe, indem er den Geist der Versühnung und der Liebe in unsere Herzen sendet und Stifter eines Reiches von Kindern Gottes wird, die seinem Tode und seinem Leben ähnlich mit ihm zusammen ein Ganzes bilden, das höchste Gut auf Erden, das in Christus und seinem dreifachen Amte seinen mit unendlicher Kraftfülle ausgestatteten persönlichen Anfang hat. [Vgl. Glaubenslehre II, § 110.]

1. Zwar ist Christus schon geboren zum König, ist er das fleischgewordene Wort Joh. 1, 14, der Abglanz der Herrlichkeit des göttlichen Wesens und seine davidische Abstammung symbolisirt seinen natürlichen Anspruch auf die Herrschaft über das Reich Gottes Joh. 3, 35. 18, 37. Col. 1, 13—20. Hebr. 1, 1—6. Er schreibt sich die *ἐξουσία* über alles Fleisch zu Matth. 11, 27. 28, 18 ff. Joh. 17, 2. Aber darin zeigt sich wieder der ethische Charakter seiner Person und seines Werkes, daß er das Reich der Allmacht keineswegs unmittelbar antritt, daß er vielmehr, als wäre er nicht an sich der König, die Unterthanen sich erst gewinnt durch seine suchende Liebe. Es ist ihm und Gott in ihm nicht zu thun um ein Reich, worin blos seine Macht und Majestät herrscht; — das hat Gott schon an der Natur — sondern in den Herzen will er herrschen durch Gewinnung der Herzen. Durch dienende Liebe, in Niedrigkeit, also auf ethischem Wege erbaut er sich erst das Reich, das ihm an sich zukommt, gleichwie er selbst auch persönlich erst auf ethischem Wege zu dem wird, was er an sich ist. (§ 40, 2.) Ja, auch als Erhöhter hält er die Machtbeweisung — um der freien Entscheidung Stelle zu lassen — noch zurück, stellt Alles auf gläubiges Vertrauen, bis Alles durch seine Liebe, die sich jetzt noch verkennen läßt, wird innerlich in Entscheidung gesetzt sein. Aber andererseits ist es doch auch für die Zeit dieses Werbens seiner Liebe, für die Zeit der Verhüllung seiner königlichen Würde in der Niedrigkeit seiner Person und seines Reiches gar nicht gleichgültig, ob er schon an sich die königliche Würde und Vollmacht hat oder nicht; denn wenn in ihm keine Hoheit, die sich erniedrigt, sondern wenn alle seine Hoheit erst der Lohn für seine Tugend wäre, so würde auch für den Eindruck seiner sich herablassenden Liebe ein wesentliches Moment, der Contrast seiner Würde fehlen, durch welche seine Niedrigkeit erst ihre wunderbar fesselnde Gestalt gewinnt Phil. 2, 6. 2. Cor. 8, 9. Der königliche Sinn und Geist, das Bewußtsein der *ἐξουσία*, tritt geschichtlich in seinem Thun und Reden hervor und gerade erst auf dieser Folie seiner Würde und Herrlichkeit, (welcher, da er wohl hätte mögen Freude haben, das Kreuz erwählte Hebr. 12, 2), strahlt die Freiwilligkeit und Hoheit seiner Liebe hervor; wie er auch für den Glauben unbedingt vertrauenswerth erst dadurch wird, daß er auch

Digitized by Google

als König sich gezeigt hat, zur Bürgschaft dafür, daß er sich erweisen wird als die Macht über alle Realität, als Stifter und König des allein unvergänglichen Reiches, als Macht der Ausscheidung alles Untüchtigen und Verworfenen Eph. 5, 27. 2, 6. 18—22. 1, 20—23. Matth. 25, 31 f. 1. Joh. 4, 16 f. Hebr. 12, 22—28. Und wenn er gleich im Laufe der Weltgeschichte seine königliche Majestät als bloße äußere Macht auch gegen seine Feinde noch verhüllt läßt, so kommt doch die Zeit ihrer auch äußeren Offenbarung, und schon im Laufe der Weltgeschichte giebt es eine Bethätigung seiner königlichen Macht, nämlich in ethischer Form, also in derjenigen, die eine freie Entscheidung für ihn, nicht aus Klugheit, Furcht, sondern aus Verlangen nach dem Göttlich-Guten offen und möglich läßt. Seine selbstvergessene Liebe ist nicht wirkungslos, sondern wirkungskräftig. Das edle Samenkorn gottmenschlichen Lebens fällt zwar in die Erde und erstirbt, aber um viele Frucht zu bringen. Seine hohepriesterliche Liebe beweist sich als die Königin der Herzen, indem er durch seine Hingabe an und für die Menschheit diese zur Hingabe an sich zieht, die Empfänglichen an sich fesselt, sodaß sein Geist eine Macht über sie wird.

a) Das Erste ist, daß er die Empfänglichen zu Genossen seines Sinnes macht in Beziehung auf den Geist der Gerechtigkeit und der Wahrheit, der das Böse verabscheut, die Schuld und Strafbarkeit der Person und des Geschlechts mit ihm anerkennt, der in gerechtem Sinn wie durch die Sünde der Menschheit so für sie litt. Joh. 16, 8. Diese seine leidende kräftige Liebe wird in ihnen Prinzip der Buße, zieht sie hinein in seinen Tod Röm. 6, 1 f., daß sie der Eigenheit absterben, in ihm sich gerichtet und versöhnt wissen.

b) Aber er zieht den alten Menschen in den Tod der Buße, damit der Geist des Friedens und der Kindschaft, ein neues Bewußtsein den Menschen erfülle Röm. 8, 15. Von dem erstgeborenen Sohn Gottes geht das Kindesrecht auf uns über.

c) Aber auch die Erfüllung des Gesetzes bildet sich nun in den Gläubigen ab Röm. 8, 4—6. 9—14. 6, 15 f. und hiermit tritt Christi Urbildlichkeit in neuer Wirksamkeit auf, als Vorbild. Seine Urbildlichkeit wird produktiv in uns, und, indem wir am *πνεῦμα* Antheil erhalten Joh. 4, 14. 7, 38. 12, 24. 16, 7. 13 f. 2. Cor. 5, 17,

gestaltet sich die Seele in Aehnlichkeit mit dem Bilde Christi. *Τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληροῦται ἐν ἡμῖν.* Jetzt sind sie nicht mehr blos *δοῦλοι* Röm. 8, 15. Joh. 15, 15, die ihr Gewissen noch außerhalb ihrer Neigung haben und ebenso das Prinzip ihrer Willensbewegung nur außer sich, nicht in sich tragen. Denn sie haben nun selbst das *πνεῦμα*, sind auf Grund des Ergriffenseins Ergreifende, ja das göttliche Leben Habende und Auswirkende geworden. Damit hat auch das höchste Gut in ihnen seinen Anfang genommen und durch Christi königliches Amt geschieht es, daß die Einigung der drei sittlichen Grundformen in ihm sich abbildlich auch in ihnen fortsetzt.

d) Indem nun aber Jeder in seiner Eigenthümlichkeit gedeiht, die Naturanlagen vom Gottesgeist gereinigt und beseelt werden, bleiben Alle nicht blos eine atomistische Vielheit von freien Bürgern des Gottesreiches, an sich Eines mit dem Centrum, sondern auch verbunden unter einander zur Liebesgemeinschaft in dem Reiche Gottes, und in diesem gruppiren sich nun wieder eigene Organismen, das Reich Gottes gliedert sich zu einer Vielheit gliedlich zusammengehöriger Sphären.

Hiermit sind die zwei noch übrigen Abschnitte deducirt, die die Welt des vollkommenen Guten umfassen. 1. Die einzelne christliche Persönlichkeit. 2. Der Organismus der christlich ethischen Welt oder die christlichen Gemeinschaften. Mit der ersteren ist nach evangelischem Typus zu beginnen, schon deshalb, weil das wahre christliche Leben nur möglich ist um den Preis eines Sterbens, das der Einzelne vollzieht, ohne dieses wahre Leben des Einzelnen aber auch die rechte Gliedschaft in den Gemeinschaften so wenig als die christliche Gestalt der Gemeinschaften möglich ist. Die katholische Kirche dagegen beginnt mit der Kirche als Heilsanstalt und läßt den Einzelnen nicht unmittelbar mit Christus in Verbindung kommen, sondern nur durch die Kirche, die Stellvertreterin Christi, wodurch die Freiheit und Gleichheit der gläubigen Glieder der Abhängigkeit von der Anstalt und dem Clerus geopfert wird, sowie auch durch eine Art göttlicher Stellung der religiösen Gemeinschaft, die die Macht über den h. Geist haben soll, das Verhältniß derselben zu den anderen sittlichen Gemeinschaften verrückt, diese selbst herabgedrückt werden. Auch die evangelische Kirche läßt dem Glauben Predigt oder Wort und Sakrament vorangehen

Röm. 10, 17; aber diese sind noch nicht Kirche, sondern Fortsetzung der Thätigkeit Christi, sodaß die evangelische Lehre die beiden entgegengesetzten Irrthümer, den spiritualistischen und den empiristischen[1]) (katholischen), vermeidet, wenn sie lehrt: Kirche werde erst aus vere credentes; sie sei societas fidei et Spiritus Sancti (Conf. Aug. VII. VIII), andererseits aber doch auch zur fides nur gelangt wird durch Wort und Sakrament, als Vehikel zur unmittelbaren Gemeinschaft mit Christus, als Brücke, Weg und Steg zu ihm, durch welche bereits Christus selbst handelt im heiligen Geiste mit den Menschen, ohne daß er die Kirche zur Stellvertreterin für seine Thätigkeit und seine Geistessendung bestellt hätte, sondern nur zum Organe seines durch sie fortwirkenden Willens der Verkündigung oder Darbietung des Heils. [Vgl. Glaubenslehre II, 2 § 128.]

Zweiter Abschnitt.

Die christlich tugendhafte Persönlichkeit.

§ 43. Einleitung.

Das Prinzip sittlicher Vollkommenheit in Christus ist bestimmt auf uns überzugehen, indem wir uns zu seiner gottmenschlichen Liebe oder zur Mittheilung seiner erlösenden und vollendenden Kraft empfangend verhalten. Dieses Empfangen ist der Glaube. Er ist die receptive Grundtüchtigkeit oder Grundtugend der Erlösten, weil er das Empfangenwollen der Liebe Christi ist, ihrer sühnenden, heilenden, vollendenden Kraft. Indem der Glaube Christum und seinen Heilswillen bejaht, und von seiner Erlöserkraft sich bestimmen, ja erfüllen läßt, wird auch er ein Abbild der in Christus gegebenen Einigung von Gesetz, Tugend, höchstem Gut, d. h. beginnende Wirklichkeit des vollkommen Guten in einem neuen spontanen, ja produktiven Leben. Denn dadurch, daß er das Empfangene spontan zu eigen macht, wird ein neues, spontanes und abbildlich produktives Leben erzeugt. Indem dies neue Leben sich unter dem Charakter des Wissens von dem

[1]) Empiristisch, weil die katholische Kirche bei der empirischen Kirche als dem Ziel stehen bleibt, statt im Glauben sich zu Christus zu erheben.

Digitized by

höchsten Zweckbegriff offenbart, ergiebt sich die Tugend der christlichen Hoffnung (oder Weisheit), indem unter dem Charakter des Willens, ergiebt sich die Tugend der christlichen Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist.

1. Christus steht uns zunächst als Glaubens- und Lebensgesetz objektiv gegenüber und fordert, seine Versöhnungsthat und seinen Vollendungs-Willen zu glauben, sein Leben aber abzubilden. Aber er leitet auch die Erfüllung dieses Gesetzes ein durch Anknüpfung seiner Gemeinschaft. Aus der bloßen Objektivität will er sein Bild und seinen Geist überführen in die Innerlichkeit des eigenen Besitzes. Ist das geschehen, so hat der Mensch das Gesetz des Lebens und Geistes in sich Röm. 8, 1 ff. Hiervon nun oder von der christlichen Persönlichkeit hat der zweite Abschnitt zu handeln. Derselbe hat die Lehre von der sittlichen Tüchtigkeit oder Tugend, in der das Sittengesetz in die persönliche Seinsweise, die es in uns sucht, übergegangen ist, also die ethische Dynamik oder Kraftlehre zu enthalten, aber so, daß zugleich die Bewegungen oder Funktionen dieser Kraft, d. h. die Tugendhandlungen (oder Pflichthandlungen) zur Anschauung kommen, durch welche die sittlichen Güter und Gemeinschaften gepflanzt oder erhalten werden. Denn ist die christliche Persönlichkeit da, so ist ihr schon immanent, als Ziel und Trieb, die Bethätigung im Reiche Gottes. Sie kann nicht müßig sein, nicht blos träumerisch egoistisch genießen; denn sie ist hineingestellt in ein Ganzes, in die Welt, die sittlich gestaltet, zum Reich Gottes werden will, von dem als höchstem Gut die christliche Persönlichkeit selbst schon ein, aber produktiver Theil ist. Das Erbarmen Christi mit der Sünde und dem Elend der Welt bildet sich ab auch in den Gläubigen und erregt die Bereitwilligkeit, für ihn, sein Reich und seine Ehre zu wirken und zu leiden Col. 1, 24. In der christlichen Persönlichkeit selbst ist eine Vielheit von Kräften, welche aber eine Einheit in ihr haben, in der göttliches und menschliches Leben zur Einigung gekommen sind. Zunächst ist Christus die tugendhafte Gesammtkraft unseres Geschlechtes, aber das ist noch nicht unsere Tugend; ja die seinige kann und soll nicht unterschiedslos die unsrige werden. Er ist der Gottmensch, wir sollen Gottes-Menschen

Digitized by

werden. Er hat die Tugend des Hauptes, die zuvorkommende, erlösende, mittheilende Liebe; wir, die zu Erlösenden, stehen ihm als Empfangende gegenüber oder unter dem Charakter des Glaubens an seine schöpferische, weil gottmenschliche Liebe. Unsere Tugend hat daher zwar der des Erlösers zu correspondiren, aber nicht als Vervielfältigung seiner erlösenden Liebe, wohl aber sollen wir durch gläubige Erfahrung derselben aus Liebe Empfangenden Liebende werden. Um der Vollkommenheit Christi zu entsprechen, muß unsere ganze gläubige Empfänglichkeit sich auf Christus in seiner Ganzheit richten. Intelligenz, Wille und Gefühl werden in Anspruch genommen, bis durch Christi Bild und seinen bearbeitenden Geist all diese Funktionen in den Einen Focus lebendiger Empfänglichkeit des ganzen Gemüthes gesammelt werden, in welchen der zündende Funke fallen kann, wodurch die neue, aus Gott gezeugte Persönlichkeit entsteht. Empfangen ist nicht selbstlose Passivität; es ist Selbstbestimmung darin, Bestimmtseinwollen durch den Erlöser; daher der Glaube in der h. Schrift und den Bekenntnissen auch als eine Tugend behandelt wird. 1. Cor. 13, 13. Da er so die sittliche Grundstellung des Christen bezeichnet oder die christliche Grundtugend ist, so ist in ihm der christliche Charakter im Allgemeinen gesetzt, Hoffnung und Liebe aber sind, wie wir gleich sehen, seine wesentlichen Lebensäußerungen, die mit ihm sofort gegeben sind und den neuen Menschen mit constituiren. Im Glauben wird ein gutes Sein gewonnen, von objektivem Werth und subjektiver Form, und aus dieser Ganzheit des Guten in der neuen Person ergeben sich erst die einzelnen Tugenden und Tugendhandlungen. Er ist in den Christen abbildlich das, was das gottmenschliche Sein in Christus war, bei ihm ward es durch die That der Menschwerdung, bei uns durch Empfangen der erlösenden Kraft. Durch den Glauben werden wir Kinder Gottes, wie Christus Sohn Gottes ist. Als feste treue Zusammenschließung mit Gott in Christus, als Vertrauen und Zuversicht dauert er fort, wie als Empfangen, wenn er gleich als unvollkommene Erkenntniß in der vollkommenen, d. h. im Schauen aufzuhören bestimmt ist. Größer heißt 1. Cor. 13, 13 die Liebe so, wie das Gereifte größer ist als der Anfang; aber der Anfang dauert auch fort in dem Wachsthum. — Aber wenn nun so der Glaube die

Digitized by

prinzipielle Einheit der christlichen Tüchtigkeit ist, wie kommen wir zur Mannichfaltigkeit der christlichen Tugend und zwar, damit die Einheit bleibe, durch sie selbst?

2. Gliederung und Eintheilung des Tugendbegriffs. Die antike Ethik schwankt, mit Schleiermacher zu reden, zwischen der Tugend als einer Einheit, die sich nicht gliedern, nicht auseinandertreten will (vgl. Stoa), und zwischen einer Vielheit von Tugenden und noch mehr Tugendhandlungen, die nur empirisch aufgenommen, nicht mit der Einheit zusammengebracht sind. Die *δικαιοσύνη* ist nahe daran als das Höchste zu gelten, aber zu formal, um aus sich die Vielheit der Tugenden abzuleiten. Rothe gliedert die Tugend durch den Blick auf das objektive Werk, das sittliche Gut, wofür sie da sein soll, und definirt sie als die Eigenthümlichkeit des menschlichen Individuums, wodurch es zur Realisirung des höchsten Gutes specifisch tauglich ist. Aber die Tugend ist nicht blos da für ein Anderes als sie selbst; sie ist auch an sich schon ein Selbstzweck und Gut. Auch müssen die objektiven Werke, sollen sie durch die Persönlichkeit producirt werden, in dieser selbst schon etwas Entsprechendes voraussetzen. So bleiben wir zunächst bei der Tugendkraft der gläubigen christlichen Persönlichkeit selber stehen und fragen bei ihr an nach einem Eintheilungs-Grund. In der Persönlichkeit nun haben wir 1. einmal Unterschiede auf der geistigen Seite gefunden, namentlich Erkennen und Wollen, auf das Sittliche angewendet Gewissen und Freiheit (§ 11. 12), 2. sodann den Unterschied zwischen Geist und Natur. Zu beiderlei Gegensätzen werden wir den Glauben, diese Einheit, die receptive Grundtugend in Beziehung zu setzen haben, um seine Entfaltung zu sehen und eine Eintheilung zu gewinnen.

α) Der erste Eintheilungsgrund der Tugend ergiebt sich durch die Unterschiede auf der geistigen Seite der sittlichen Ausstattung, Gewissen und Freiheit, die weiter auf Erkennen und Wollen zurückweisen, deren Einigung die sittliche Aufgabe war. Ist nun der Glaube die Grundtugend, so muß sich zeigen lassen, daß in ihm die Einheit ist von Gewissen und Freiheit, daß deren wahre Ineinanderbildung in ihm begonnen hat. Im Glauben ist das Gewissen geschärft und wach, die Willkür oder falsche Freiheit durch Buße negirt und der Wille dem

Digitized by Google

Guten zugewandt, das ethisch Freie dem ethisch Nothwendigen. In der That liegt sonach in ihm der Doppelkeim zweier sittlicher Kräfte oder Tugenden, die er eint und zusammenhält, die eine auf das Wissen und Gewissen, die andere auf den Willen bezüglich. Beide sind aber in ihm nicht unterschiedslos versenkt. Ein sittliches Fortschreiten ist nur dadurch möglich, daß ohne Zerreißung des sie wesentlich einenden Bandes, des Glaubens, jetzt die Kraft des Erkennens im Uebergewicht steht und für sich hervortritt, jetzt die des Willens. Die neue Persönlichkeit nun, als wollende, freie, ist die liebende, als erkennende aber hat sie die christliche Weisheit. Ist der Glaube die Grundtugend der christlichen Persönlichkeit in receptiver Form, so ist Weisheit und Liebe zusammen die productive Grundtugend. Beide bestimmen sich gegenseitig und wirken zusammen, aber jede hat ihre besondere Funktion. Die Weisheit ist Zwecke bildend für die ethische Produktion — allerdings vom Liebesgeist befruchtet. Die Liebe aber ist die gute christliche Grundgesinnung, die tugendhafte Beschaffenheit des Willens. Daher die h. Schrift in der Liebe als innerer Gesinnung die Einheit der freien sittlichen Tüchtigkeit, die Erfüllung und „ἀνακεφαλαίωσις“ des ganzen Gesetzes sieht. Röm. 13, 8 f. Matth. 22, 40. Aber andererseits ist die Liebe für ihre Bethätigung abhängig von der richtigen Formirung der Zweckbegriffe und dem Finden der rechten Mittel für den obersten Zweck. Daher giebt sie selbst dem Erkennen den Impuls Weisheit zu werden, auf Grund dessen, daß im Glauben schon ein Anfang der Weisheit, das Grundwissen von Gott in Christo da ist. — Christliche Weisheit und Liebe entsprossen hiernach dem Glauben simultan, als coordinirte, im wahren Glauben geeinte Tugenden. Allerdings die concrete Liebesthätigkeit setzt die concrete Weisheit voraus, denn was liebend gewollt wird, muß zuvor gedacht, als gut anerkannt sein. Aber die Liebesgesinnung muß bei Bildung der Zweckbegriffe mitwirken. Wie stimmt nun aber hierzu, daß 1. Cor. 13, 13 statt der christlichen Weisheit die Hoffnung nennt, und der Text des Paragraphen die Hoffnung als die dem Glauben entsprossene Tugend des Wissens behandelt? Ist nicht die Hoffnung ein weit engerer Begriff? Allerdings hat das Wissen einen weiteren Umfang als die Hoffnung. Ihr Blick ist gerichtet auf die

Digitized by Google

Zukunft, während der Glaube im Unterschiede von ihr auf geschehene Thaten Gottes gerichtet ist, die Liebe aber zunächst in der Gegenwart lebt. Aber sehen wir ab von dem Wissen geschehener Thaten Gottes, weil dieses schon im Glauben ist, so ist die christliche Weisheit vor Allem gerichtet auf das wahre τέλος, auf die unvergänglichen Güter, und zwar ist sie nicht ein unfruchtbares Wissen, wie so manches Wissen, das des Namens nicht werth ist, sondern ein den höchsten Zweck wollendes Wissen, verbunden mit der Sicherheit seiner Erfüllung. Solche praktische Weisheit ist aber nichts anderes als Hoffnung, die das Künftige gläubig vergegenwärtigt und ein Wissen ist von dem wahren, sicher kommenden Weltzweck, den die Hoffnung der Liebe vorhält, damit sie ihn sich einverleibe und zu seiner Verwirklichung schreite. Kein ethisch fruchtbares Wissen wird sich denken lassen, das nicht teleologischer Art wäre, in ein erst zu verwirklichendes Ziel ausliefe, das eben Inhalt der Hoffnung ist. So wird es erlaubt sein, die christliche Hoffnung, so eng wie wir thun, mit der sittlichen Weisheit zusammen zu nehmen; denn diese ist Weisheit für ein Thun, für Lösung einer sittlichen Aufgabe, und alles andere Wissen hat doch sittlichen Werth nur als Vorbedingung und Mittel dieser praktischen Weisheit, seiner Krone, welche bewußtvolle, das Wahre, was besteht und kommen wird, wissende christliche Hoffnung ist. In anderer, formaler Hinsicht ist die Hoffnung ein weiterer Begriff als die sittliche Weisheit, weil in ihr auch das muthige Vertrauen, die getroste Zuversicht auf die Vollendung des guten Werkes enthalten ist. Da aber die Hoffnung diese ihre Zuversicht nur hat durch das Bewußtsein von dem göttlich gesetzten Anfang dieses Werkes oder durch den Glauben (Phil. 1, 4. 6), so ist in der Hoffnung nach dieser Seite die Fortsetzung des Glaubens enthalten oder, anders angesehen, die Hoffnung greift, um ihren Muth zu beleben, zur Glaubensbasis zurück, von der sie ausging, wie auch die Liebe ihre Freudigkeit aus derselben Quelle schöpft, und überschaut man so die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe, so erhellt: wie Hoffnung und Liebe aus der Wurzel des Glaubens hervorgehen, so kehren sie ebendahin zurück, sodaß also diese Trias die geschlossene, aber sich bewegende und in sich zurücklaufende Totalität der persönlichen christlichen Sittlichkeit ist.

β) Zu dieser ursprünglichen Selbsteintheilung der Tugend in die Trias „Glaube, Liebe, Weisheit" kommt nun aber als zweites Eintheilungsprinzip der abermals zur sittlichen Anlage gehörige Gegensatz von Natur und von Geist, d. i. von dem mit πνεῦμα geeinigten νοῦς. Die Natur hat ein relatives Fürsichsein. Daher kann sie den christlichen Geist hemmen und hemmt ihn als Fleisch. So wird dem Geist die Aufgabe, sich gegen diese Hemmungen zu behaupten, ja seine Herrschaft auszudehnen. Das ist ihm möglich, weil jeder seiner Akte (§ 11, 7) auf die Zuständlichkeit zurückwirkt. Durch die Uebung nun in dieser Selbstbehauptung wird die christliche Tugend zur Fertigkeit oder zur anderen Natur. So gewinnen wir den Unterschied zwischen der Tugend als innerer Gesinnung und der Tugend als Fertigkeit sich zu behaupten und durchzuführen. Aus der Trias Glaube, Weisheit, Liebe erwächst so durch Hinzutritt der Fertigkeit oder Ausdauer (ὑπομονή) 1) Ausdauer des Glaubens, welche ist die Treue, 2) die Ausdauer der Weisheit oder die Besonnenheit, 3) die tugendhafte Beharrlichkeit oder die ὑπομονή der Liebe. In der Tugendfertigkeit bewährt sich das christliche Tugendprinzip, das in jener ersten Trias enthalten war. Es behauptet sich kraft dessen, daß es lebendig ist, und wenn durch die erste Trias die christliche Persönlichkeit als solche entsteht, so hat sie durch die zweite ihr Bestehen.

Die Selbstbehauptung aber trotz der Hemmungen und Störungen ist nicht anders möglich als dadurch, daß die Kräfte, die abnorm wirkten und der Sünde dienten, dem Prinzip der Sünde immer mehr entzogen und von dem neuen, guten Grundwillen angeeignet, assimilirt werden. Das Christenthum setzt den bösen Gelüsten nicht blos kühle Vernunft zur Controlle und Beschränkung entgegen, wobei dieselben innerlich stets fortdauern würden (womit also, wenn das Subjekt sich blos des äußeren Aktus enthält, doch noch ein Widerspruch des Innern und Aeußern, insofern noch ein unwahres Gutes gesetzt ist, was Luther oft pharisäische Heiligkeit nennt), sondern es treibt die bösen Gelüste aus durch eine edlere Lust, eine höhere Passion oder Begeisterung[1]), sodaß die niederen Begehrungen immer mehr von selbst verschwinden und aufgezehrt werden. Je mehr das geschieht,

[1]) Vgl. Ecce homo ed. 4. 1866.

desto mehr kommt es eben damit zur Eroberung des ganzen Gebiets der Person und ihrer Kräfte für das Tugendprinzip, zur Entfaltung der neuen Persönlichkeit und ihrer Tüchtigkeit oder Gesammttugend in einer neuen Mannichfaltigkeit von Tugenden und Tugendhandlungen, welche letzteren sich allerdings jedesmal nach dem zu verwirklichenden Theil des höchsten Gutes, in und außer der Person, oder des Reiches Gottes richten werden.

Hiernach ist folgendermaßen einzutheilen:

§ 43a. **Prospect.**

Erste Abtheilung: Von dem Entstehen des tugendhaften Charakters oder der tugendhaften neuen Persönlichkeit als innerer *δύναμις*.

Zweite Abtheilung: Das Bestehen derselben durch tugendhafte Selbsterhaltung (Asketik).

Dritte Abtheilung: Die Darstellung und Selbstentfaltung der christlichen Persönlichkeit.

Erste Abtheilung.

Die Genesis der christlichen tugendhaften Persönlichkeit.

Erstes Kapitel: Von dem wiedergebärenden Glauben oder der receptiven Grundtugend.

Zweites Kapitel: Von der Liebe oder der (spontanen) produktiven Grundtugend des Willens.

Drittes Kapitel: Von der Weisheit oder der erfinderischen und so in Liebe produktiven Grundtugend des Wissens (Hoffnung).

Anmerkung. 1. Ineinsbildung von Wollen und Wissen, Aussichheraustreten und Insichhineingestalten.

2. Verhältniß der vier antiken Cardinaltugenden *ἀνδρεία*, *δικαιοσύνη*, *σωφροσύνη*, *φρόνησις* zu den drei christlichen, Glaube, Liebe, Weisheit (Hoffnung). Von Schleiermacher wird die *δικαιοσύνη* zur Liebe erhoben; Glaube zur Weisheit in Beziehung gebracht (*σωφροσύνη* und *φρόνησις*), sodaß für *ἀνδρεία* die Hoffnung übrig bliebe. Aber der Glaube ist nicht gleich Wissen; ebenso gut ist er Prinzip der Liebe. Der Glaube ist vielmehr Prinzip der ganzen Tugend, ihre erste

Digitized by Google

Daseinsform, Prinzip der Liebe wie der Weisheit. Sofern die *δικαιοσύνη* der Alten sich am meisten dem annähert, das Ganze der Tugend zu sein, hat der Glaube als die gründliche christliche Rechtbeschaffenheit am meisten die Stellung der *δικαιοσύνη*; wie die *ἐγκράτεια* mit *ἀνδρεία* nach der Willensseite liegt, so die Liebe; dagegen die Erkenntniß liegt in der Hoffnung.

Erstes Kapitel.

Der Glaube.

§ 44.

[Vgl. Glaubenslehre I, S. 16—146, bes. § 11. II, 2 § 128. 131—132 b. Gesammelte Abhandlungen: (Der Kieler Vortrag über Rechtfertigung 1867. Das Prinzip unserer Kirche.) S. 48. 153.]

Wo die Verkündigung Christi gewissenhaft aufgenommen wird, da wirkt sie die Buße, welche rein und normal wird, wenn sie die Erkenntniß der Sünde und Schuld im Lichte der Gerechtigkeit Christi mit der Erweckung des Willens gegen das Böse und seine Macht in Reue und Leid so vereinigt, daß sie in einem Gefühl der eigenen Hilflosigkeit endet, dessen Kehrseite das Gefühl der Bedürftigkeit höherer Hülfe ist, mit der Sehnsucht nach dieser verbunden. Damit beginnt von dem Willen der Sehnsucht aus ein zweiter Kreislauf. Tritt dieselbe Verkündigung von Christus, die den Prozeß der wahren Buße in Gang brachte, jetzt als Glaubensgesetz, als Gebot, sich durch Jesum erlösen zu lassen, ein, wird dadurch die Erleuchtung des Gewissens darüber vermittelt, daß Glaube an Christus sittliche Pflicht ist, und erwidert der menschliche Wille den ergreifen wollenden Willen Christi durch Ergriffenwerdenwollen von ihm: so kommt es zu jenem Akt des Glaubens, der göttlich und menschlich zugleich ist, in welchem der Mensch sich aus dem Gedanken an eigene Gerechtigkeit und Würdigkeit, wie aus dem Gedanken an die eigene Schuld und Sünde herausschwingt, um nicht blos alles Eigene zu versenken in die gläubige Anschauung Christi, sondern um auch willig in die Stellvertretung, die Christus für uns nach seiner Liebe will, einzugehen. So kann drittens Christus als Friedebringer im Gemüth wohnen, der ihm vertrauenden Seele sich selbst anvertrauen und sich ihr vermählen, damit sie das Ihrige, Sünde und Schuld als sein wisse und als verschlungen in ihm, das Seinige aber als das Ihre. Das selige Bewußtsein hiervon ist der Lebensblick des neuen Menschen, in Einem Wissen von ihm als Erlöser und von sich als Erlöstem und Gottes Kinde, eine göttliche Gewißheit in menschlichem Wissen.

Digitized by Google

[Litteratur. Köstlin, Der Glaube. Jonathan Edwards über Trinität und Heilsökonomie, herausg. von D. Egbert Smyth. Newyork 1880. S. 64—71. Gloag, A treatise on Justification by faith. 1856. Frank, System der christlichen Gewißheit. System der christlichen Sittlichkeit I, § 4, 16. 17. Ritschl, Rechtfertigung ꝛc. III, cap. 9. Martensen, Christliche Ethik II, 1. S. 165 f. Rothe, Theol. Ethik. A. 1. Bd. 2. S. 434 f.]

Anmerkung. Es wird für die Erkenntniß der Entstehung des Glaubens oder der Wiedergeburt auf drei Punkte ankommen: a) daß die göttliche und die menschliche Thätigkeit zusammenwirken müssen auf jeder Stufe; b) daß diese Thätigkeit zwei Hauptrichtungen haben muß, eine abstoßende gegen das alte Leben und eine dem neuen Leben, dem Heil in Christo zugekehrte. c) Wie die Gesammtkraft Christi dazu gehörte, uns zu erlösen, diese aber in seinem dreifachen Amte sich darstellt, in welchem er seine persönliche Selbstoffenbarung hat, so wird die entsprechende, gleichsam für sie aufnahmsfähige Thätigkeit auf Seiten des Menschen auch die Gesammtkraft des Menschen — zunächst die receptive — in Anspruch nehmen, sowohl in Abstoßung des Gottwidrigen als in Anziehung des Guten, bis Beide in Eins gesetzt sind, und auch des Menschen Wille als aufnehmender in Eins gesetzt ist mit Christi Willen als mittheilendem.

1. Die Nothwendigkeit der göttlichen und menschlichen Seite im Heilswerk erhellt leicht schon im Allgemeinen. Das ganze Werk der Bekehrung ist göttlich und menschlich zugleich. Dieser Grundsatz steht entgegen dem Pelagianismus und dem Magischen. Der Pelagianismus ist unfromm, das Magische unethisch. Aber das wahre Religiöse ist auch ethisch, hängt an Gott als ethischem und das wahre Ethische bleibt nicht bei dem menschlich Guten stehen. So ist das Magische auch nur scheinbar und oberflächlich religiös, und das Pelagianische ist nur oberflächlich ethisch. — Fragen wir aber bestimmter, worin das Göttliche im Heilswerk der Wiedergeburt besteht und worin das Menschliche, so ist bei dem Ersteren (als dem Dogmatischen) nicht länger zu verweilen. Die göttliche Seite, an die der Mensch sich hingeben muß, ist im Allgemeinen Christus, wie ihn der erste Abschnitt dargestellt hat als den Erlöser, der sich unablässig der Menschheit darbietet, in Wort und Sakrament primitiv, in der christlichen Gemeinschaft secundär, und der durch seinen Geist in denen, die ihn aufnehmen, wie ihre Pflicht ist, im Glaubensgehorsam, ein neues persönliches Leben begründet und entzündet. Christi wirksames, vergegenwärtigtes Bild muß den Heilsprozeß auf allen seinen Stadien begleiten und leiten;

Digitized by Google

er muß dastehen als das lebendige Gesetz des Glaubens und Lebens, das einerseits an unser Gewissen anknüpft, aber mehr ist als unser Gewissen 1. Joh. 3, 19 f., wie er denn auch die Vorbereitung auf sich oder den Glauben an sich wirken kann. Es ist also keineswegs nöthig, daß zunächst Buße und Reue gewirkt werden wolle rein durch ein Gesetz ohne Christus, und dann erst dem Verzweifelnden etwas mitgetheilt werde von Christo, sondern es kann, ja innerhalb der Kinder taufenden Kirchen soll Christus schon hereinwirken von Anfang. Es wäre Besiegelung einer nur zufälligen Stellung Christi, um der Sünde willen, wenn zuerst eine außerchristliche Gesetzesökonomie wirken müßte, als ein Rest gleichsam einer ursprünglich beabsichtigten Weltordnung ohne Christus. Er, der das vollkommene Gesetz ist, ist im Stande auch zu wirken als Gesetz, zur Erkenntniß der Sünde und Schuld einerseits, zur Reue andererseits und zu herzlicher Scham zu führen. Außerhalb des Christenthums finden die Erkenntniß der Schuld und Sünde und die Reue so leicht die Einigung nicht, sondern wechseln nur, indem bald der Mensch in Reue das Böse abstoßen will, als wäre in ihm keine Macht der Sünde, und indem er bald diese Knechtschaft der Sünde erkennt, aber nun auch der unverzagte Trieb fehlt oder erlischt, dennoch die Sünde abstoßen zu wollen. Es ist dagegen dem objektiven Worte von Christo gegeben, Beides zusammenzuschließen, die Anerkennung der Tiefe der Sünde und Knechtschaft und das unverzagte Streiten wider die Verzweiflung, in die sich so leicht wieder ein Pelagianismus verhüllt, der in der Selbstverdammung sich gefällt, oder der das göttliche Gesetz herabstimmt und seinen Ernst verflüchtigt; denn das Wort von Christo stellt Jeglichem eine Hülfe in Aussicht und wehrt der Verzagtheit, ohne doch dem Trotz oder Leichtsinn aufzuhelfen. Es wirft Christi Bild, sein Leiden für uns den Trotz darnieder, beugt uns und treibt uns in's Bewußtsein unserer Verwerflichkeit und der göttlichen strafenden Gerechtigkeit und hält uns doch zugleich von der knechtischen Furcht zurück, die zum Voraus der Tod der Liebe wäre; denn Christus ist für uns da.

Anmerkung. Wo nun das Wissen von Christo, seiner Heiligkeit und Gnade schon in die ersten, bewußten Lebensanfänge fällt, da wird der Prozeß am normalsten vor sich gehen können, da wird nicht das anklagende oder richtende

Gesetz ohne alles Gnadenbewußtsein wirken, da wird der Stand der Taufgnade bis zur Vollendung währen können. Aber gleichwohl: der Prozeß muß durchlaufen werden. Es bleibt doch dabei: der alte Mensch muß durch den Willen des neuen, durch Selbstverleugnung zum Tode gebracht werden. Christiani non nascuntur, sed fiunt renascendo.

2. An dem Werke der Bekehrung muß die menschliche Thätigkeit sich betheiligen, sich angemessen in Anspruch nehmen lassen nach allen Kräften menschlichen Wesens. Der Mensch muß persönlich wollend dabei sein; es kann ihm das Gute nicht aufgedrungen werden, weil ein magisch producirtes Gutes vielmehr nicht gut, werthlos wäre. In Schlafsucht und Lahmheit des Willens kommt Keiner in's Reich; die *βιασταί* reißen es an sich Matth. 11, 12. Phil. 3, 12. Mit *φόβος* und *τρόμος* soll unsere Seligkeit ausgewirkt werden. So wenig ist Passivität, Willensschwäche der Weg zu Christus, daß vielmehr die stärkste Willenskraft, die vor Christus möglich ist, dazu gehört, um in sein Reich zu gelangen. Nur ist diese menschliche Thätigkeit nicht Produktivität; die Aeußerung derselben ist nothwendig eine zunächst negative, auf Selbstverleugnung, Brechen des eigenen Willens und Stolzes, Tragen „des Kreuzes Christi" gerichtete Matth. 19, 29. 16, 24. Es kommt zunächst auf Zurücknahme der bisherigen abnormen Entwicklung, auf das Zurückgehenwollen zum Anfangspunkte des falschen Seitenwegs an, denn in Rückkehr zum Anfang, im Wiederkindwerden Matth. 18, 1 ff. Joh. 3, 5 liegt die Möglichkeit einer neuen, reinen Entwicklung. So groß ist die Selbstüberwindung, die hierzu gehört, daß der Apostel oft mit dem Sterben dieses Werk vergleicht Röm. 6, 2 f. Gal. 2, 19. Col. 2, 12. Durch das Wort von Christo wird einmal 1) bewirkt die Erkenntniß seiner Schuld und Sünde gegenüber von dem heiligen Urbild in Christo, Joh. 16, 8 der h. Geist *ἐλέγχει*, 2) die Erweckung des Willens oder die Reue *ἀναστρέφεσθαι* 3) mit dem Verlangen nach der Gerechtigkeit Christi, der Rechtfertigung oder Versöhnung, und der Heiligung. Matth. 5, 6. Ist die Erkenntniß des Bösen und die Reue gereift bis zum grundsätzlichen Abstoßenwollen des Bösen, andererseits aber auch die Macht des Letzteren erkannt, bei welcher der Vorsatz oder die ideelle Abstoßung noch nicht der Sieg über das Böse ist, und ist endlich das Schuld- und Straf-

Digitized by Google

bewußtsein so geschärft, daß der Mensch bei sich bleibend nur in der Unseligkeit bleibt, so muß dieses Alles dazu dienen, ihn aus sich heraus zu treiben und dorthin zu ziehen, von wannen schon der bessere Lebenstrieb stammt. Je stetiger und reiner jetzt die Verkündigung Christi (in seiner Ganzheit) eingreift, desto mehr erkennt der höhere sittliche Lebenstrieb in Christus, was er bedarf, und wird von diesem an's Tageslicht gezogen, wie von der Sonne die Keime aus der Erde gelockt werden. Joh. 3, 19 f. 5, 38—47. Erkennend, daß, wenn nicht neue Lebensquellen sich ihm öffnen, er verloren ist, ein sittliches Chaos bleibt, tritt er in das Stadium ein, wo es ihm nun als sittliche Pflicht erscheinen muß, diesen Lebensquellen, wo sie sich anbieten, sich zu öffnen oder zu glauben, in völliger Verzichtleistung auf sich und Hingabe an Christus. Die Bekämpfung und Zucht gegen den alten Menschen ist noch nicht die wahre, wenn das Abstoßenwollen des alten Menschen nicht auch bewußt und bestimmt die Richtung nimmt, sich bestimmen lassen zu wollen durch Christus. Wo der Wille dieses noch verweigert, dort ist auch noch der Egoismus ungebrochen da, mag er in Form der Selbstgenügsamkeit und Selbstgerechtigkeit, oder in Form der Selbstanklage, die es strenger als Christus nehmen will, sich zeigen. Zum Opfer, das dem alten Menschen zuzumuthen ist, gehört nicht blos das Ablassen von sinnlichen Trieben und Leben, sondern auch das Opfer der Gedanken der Geringfügigkeit der Sünde, oder der Selbstrechtfertigung, der Gedanken möglicher Selbsthülfe, wie andererseits der Gedanken an die Unverzeihlichkeit der Schuld. Der Glaube soll auch über sie, als etwas, das dahinten ist, sich hinausschwingen in berechtigtem Idealismus, der das, was nicht ist, als schon seiend behandelt, soll Christus als Versöhner gelten lassen auf Grund und in Kraft der Realität, die in Christo ist, und der Realität der Gemeinschaft Christi mit uns, in welchem Gott uns anschaut. Das durch Christus Bestimmtseinwollen ist aber nicht bloßes quietistisches Warten auf seine Hülfe, nicht bloße Bestreitung des alten Menschen und Alles dessen, was vom Glauben abziehen will, sondern ist auch, auf Grund des Angezogen- und Ergriffenseins von Christo, Akt des Glaubensgehorsams, Vertrauen wollen, daß er auch unser Erlöser sein will.[1])

[1]) Anm. Was bedeutet Luther's mere passive? Es gilt von der Recht-

3. Der Glaube im evangelischen Sinne ist daher nicht blos historischer Art — notitia —, nicht blos allgemeine Zustimmung ohne persönliche Beziehung auf sich — assensus —, sondern neben beiden auch fiducia. In diesem dritten Moment, dem charakteristischen Mittelpunkt der Reformation, ist enthalten ein persönliches Vertrauen auf den Erlöser, das ihm Angetrautsein und allein auf ihn Sich-verlassenwollen. Es ist darin eingehüllt

a) ein von dem Eindruck seiner Person Ergriffensein des Gefühls;

b) nach der Seite des Erkennens ein Bewußtsein der Vertrauenswürdigkeit Christi, des im Worte Gottes durch die Kirche Gepredigten, und ein Wissen davon, daß es Pflicht ist, bei ihm das Heil zu suchen, wenn auch die Erfahrung, daß bei ihm Heil ist, noch nicht vor dem Glauben gemacht sein kann.

c) Ueberwiegend aber ist die fiducia Sache des Willens, nämlich das von Christus Bestimmtseinwollen, das Sich ihm Anvertrauen, ohne Rückhalt. Es ist in dem Glauben als fiducia nach Schleiermacher's schönem Ausdruck überhaupt eine Hinbewegung des ganzen Gemüthes zu Christus, um von ihm Heil und Leben zu empfangen. Wer aber anklopft, dem wird aufgethan. Matth. 7, 7. Mit dem vertrauenden Glauben ist die Stätte gewonnen, wo der h. Geist bezeugen kann unserem Geist, daß wir Gottes Kinder sind, wo er wirken kann den ersten Lebenslaut des neuen Menschen, der Gott als vergebenden Vater anruft Röm. 8, 15. Gal. 4, 6. Da wird das Herz entlastet in der Gewißheit, daß die Sünde getilgt ist, das Gewissen leicht und frei durch den Frieden, höher als alle Vernunft, oder die Erfahrung der Rechtfertigung, und durch die Freude im h. Geiste, für welche nun der Himmel offen und der Zugang zum Vaterhause geöffnet ist. Das nennt die h. Schrift die Versiegelung durch den h. Geist (σφραγίς) Joh. 3, 33. 6, 27. 2. Cor. 1, 22. Eph. 1, 13. 4, 30. Apok. 7, 3—8. Damit ist die Wiedergeburt der neuen Persönlichkeit da, auch für das Bewußtsein, was die Apocalypse daher als Verleihung eines neuen Namens darstellt 2, 17. Diese Versiegelung (certitudo salutis), auf welche allgemein die Reformatoren ein so großes

fertigung; ohne unser Zuthun, bevor wir glauben, wird uns dargeboten Gottes Vergebung um Christi willen.

Digitized by Google

Gewicht legen, ist also nicht zu identificiren mit dem Akte des nehmenden, sei es auch zuversichtlichen Glaubens, sondern in ihr ist wieder eine göttliche Antwort auf die Bitte, die im ergreifenden Glauben liegt, in ihr ist eine Wirkung des aufgenommenen Objekts in dem Subjekt, enthaltend sowohl Erkenntniß seiner göttlichen Wahrheit als seiner heilsmäßig beseligenden Beziehung auf uns. Wer sie hat, hat kein Recht sich über den zu erheben, der, obwohl glaubend, sie noch nicht hat; wohl aber geht das naturgemäße Verlangen des Menschen dahin, dieser certitudo salutis theilhaftig zu werden, und Christi Wille darauf, sie zu geben. Fehlt sie also noch, so müssen noch Hindernisse da sein, die erst aus dem Weg geräumt sein wollen, wozu auch die Versagung antreiben soll. Beseitigt werden sie desto mehr, je mehr sich der Mensch gewöhnt, aus der Unruhe, Ungeduld und unsteten Hast, wie aus der geistigen Trägheit und dem Zagen in die einfache Stellung des kindlichen Sinnes einzutreten, der im Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit und im redlichen Kampf mit ihr, doch ohne Verzagen geduldig und vertrauend warten kann, ohne Minderung der Sehnsucht nach der Erfahrung des Heils.

Mit der Heilsgewißheit durch den h. Geist ist nun dem Menschen auch ein Antheil gegeben an dem göttlichen Wissen. In Einem und zugleich ist nun gegeben ein erfahrungsmäßiges, reales Wissen von dem eigenen Erlöstsein und ein Wissen von Christo als dem Erlöser, mit welchem der Glaube in Gemeinschaft getreten ist, und damit eine neue Stellung des Gewissens. 1. Petri 3, 16. 1. Joh. 3, 19—21. 2. Cor. 1, 12. 1. Tim. 1, 5. 2. Tim. 1, 3. Hebr. 13, 18. So ist des Glaubens innere Frucht ein Grundwissen, ein Anfang göttlicher Weisheit. Ein Wissen von dem Gewußt- und Geliebtsein in Christus, aber auch ein Wissen von Christi Treue, Heiligkeit und Liebe; endlich ein Wissen von dem, was wir durch Christus werden und sein sollen in seinem Reich. Und dieses Wissen wird zugleich Lebenstrieb im Willen. Daher ist auch ein Anfangspunkt der Liebe darin, und durch Beides zusammen die prinzipielle Einigung von Freiheit und Gewissen. Der Glaube glaubt an die Liebe Gottes in Christo, die sich ihm darbietet, ihr vertrauend erweist er ihr die Ehre, die sie will, ist er die von ihr selbst schon gewollte Erwiderung der Liebe Christi; ja er ist,

als dankbares Annehmen der Liebe, eine Liebesbedürftigkeit, ein Geliebtseinwollen. So ist in ihm schon Aufgeben der egoistischen Isolirung, ja in seiner Hingabe zeigt sich schon eine positive Zuneigung zu Gott in Christo. Daher der Herr bei Johannes dies auch Liebe nennt. Endlich aber entsproßt dem Glauben auch freies Liebenwollen auf Grund der aufgenommenen, erfahrenen göttlichen Liebe; denn diese Erfahrung zündet auch Gegenliebe an. Der wahre Glaube ist nicht egoistisch, eudämonistisch, nur auf Erlaß der Strafe gerichtet; sondern er ist ein Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit und nach der Heiligkeit, mit der er ja durch Ergreifen Christi schon in innere Beziehung getreten ist. So ist er auch Potenz der Liebe, nämlich durch den Inhalt, den er ergreift.

Zweites Kapitel.

Von der Liebe.

§ 45.

Da der Glaube, die Buße in sich schließend, die Sünde im Prinzip überwindet, zugleich aber der Sammelpunkt ist, der die göttlichen Kräfte des Heiles einführt in den Menschen, so daß dieser zu einem persönlichen Heerde neuen Lebens wird, so kann auch die neue aus Gott geborene Persönlichkeit nicht anders, als die göttliche Liebe abbilden. Die Receptivität wird zur Spontaneität und Produktivität, die neue Schöpfung Gegenstand der Erhaltung, der Geist Gottes zum Triebe des eigenen Lebens. Die Liebe des zum neuen Leben Geborenen wendet sich naturgemäß zuerst ihrem Ursprung zu und wird freie, ehrfurchtsvolle Kindesliebe zu dem dreieinigen Gott, der ihn zuvorkommend geliebt hat. Aber durch die Gottesliebe selbst wird die Liebe des neuen Menschen zur christlichen Nächsten- und Selbstliebe hingewiesen, welche beide vereint und ins Gleichgewicht gesetzt sind in der Liebe zum Reiche Gottes.

[Litteratur. Rothe, A. 1. I, S. 385. II, S. 350. 371. A. 2. I, S. 500—557. Vgl. Martensen, Christl. Ethik II, 1. S. 190 f. Lemme, Die christliche Nächstenliebe.]

1. Die katholische Kirche fürchtet, wenn die Rechtfertigung nicht Lohn der Heiligung sei, so fehle es an Eifer der Heiligung. Daher auch evangelische Theologen, wie Hengstenberg und die Rationalisten Stufen der Rechtfertigung annahmen, je nach der Stufe der sie ver-

dienenden Heiligung. Die Furcht, es möchte die evangelische Rechtfertigungslehre ein Polster der Trägheit werden, wäre begründet, wenn nicht der enge Zusammenhang zwischen Glauben und Buße festgehalten würde. Für die wahrhaft Gläubigen ist so sehr die Abstoßung des Bösen selbstverständlich, daß ein Glauben ohne Buße Sideroxylon wäre. Dazu kommt: die katholische und rationalistische Lehre bringt es nicht zur Begründung reiner Liebe. Wenn ich mir durch Liebe mein Heil verdienen soll, so ist das nicht reine Liebe. Eine Liebe, die sich durch Liebe ihr Heil erwerben will, sorgt nur für sich, macht die Liebe zum Mittel für sich, und den Nächsten nicht zum Selbstzweck. Die evangelische Lehre dagegen weiß, daß Nichts mehr Verpflichtendes, für den nicht ganz Verworfenen mehr Beschämendes und Demüthigendes, mehr in aufrichtige Reue und Buße Ziehendes gedacht werden kann, als die zuvorkommende Liebe gegen Unwürdige, die gründlich und gänzlich verzeihende Liebe Gottes, der daher auch die Kraft beiwohnt Liebe zu wecken 1. Joh. 4, 10, die in Lauterkeit nicht mehr das Ihre sucht, nicht mehr das Heil verdienen will; denn sie hat es. Der Glaube wird sicher die wirkliche Liebe aus sich hervorbringen, so gewiß als er ist. Denn er will ja durch Christi Gesammtwillen sich bestimmen lassen. Dieser aber schloß auch in sich, daß er Liebe wirke und daß der Mensch die Liebeskraft aus dem Geist Christi empfange.

2. Ueber das Wesen der Liebe in Gott ist früher geredet (§ 7). Ihr wird die gottebenbildlich werdende Persönlichkeit ähnlich sein. Daher hat sie in sich den amor complacentiae. Es ist die Schönheit des Guten, von der sie ergriffen ist: vor Allem Gottes und Christi, in welchem die Liebeswürdigkeit Gottes persönlich erscheint. Aber ebenso ist auch die wahre Persönlichkeit, die eigene und die des Nächsten, auch wenn sie noch nicht gegenwärtig ist, Gegenstand der Liebe. Was den amor concupiscentiae und benevolentiae anlangt, so sind sie die beiden entgegengesetzten Pole in der wahren Liebe, die aber stets zusammenwirken. In dem amor benevolentiae ist die Richtung auf Mittheilung, ja Selbstmittheilung, die aber nicht zum Selbstverlust werden darf, sondern mit Selbstbehauptung verbunden ist. Der amor concupiscentiae hat die Richtung auf Selbstbehauptung in den eigenen Interessen. Er wäre aber für sich Egoismus. Es kommt auf die Ineinsbildung der

Digitized by Google

Aneignung des Fremden und der Mittheilung an den Andern, in der er der Zweck ist, an. Das wird erreicht, wenn die Liebe die Liebesgemeinschaft will, wenn sie unio caritatis ist. Denn die Liebesgemeinschaft schließt, wie den Egoismus, so auch den Selbstverlust der Liebenden aus, weil sonst die Gemeinschaft selber aufhörte. Diese Liebesgemeinschaft stiftet Gott selbst.

3. Die Gottesliebe. Zunächst stiftet Gott die Liebe zwischen sich und den Menschen durch die zuvorkommende, rein gebende Liebe, die der Glaube empfängt. Gott ist das universale Gute, aber nicht abstract, sondern persönlich, nicht todtes Gesetz. Gott giebt nicht bloß seine Gnade und Vergebung, seine Gemeinschaft mit uns, er will auch den Glauben erfüllen mit den Kräften neuen Lebens, eines Liebeslebens, das hinwiederum sich opfert, Gotte sich und seine Kräfte darbringt, also frei und spontan Gott wieder liebt. So wird der Mensch aus einem Nehmenden zugleich zu einem Gebenden, und Gott, der zuerst nur Gebender war, nimmt das Opfer an, damit eine Liebesgemeinschaft lebendiger, wechselseitiger Art sei. Man könnte denken, die göttliche Liebe könne sich nicht in das Verhältniß des Austausches, des wechselseitigen Nehmens und Gebens stellen. Aber mit Recht sagt Julius Müller: „Das ist das unergründliche und doch jedem einfachen, christlichen Gemüthe offenbare Mysterium, daß Gott selbst die Liebe, die das schlechthin Höchste ist im Leben der Creatur, durch die Allmacht seines Willens nicht erzwingen kann, also die Liebe ein Gut ist, das er nicht sich selbst geben kann, sondern, daß er sie nur von der Freiheit seines Geschöpfes empfangen, daß er nur durch seine unendliche Liebe den Menschen reizen, mit Lust erfüllen und beseelen kann, sie ihm in freier That zu geben.“ Es giebt freilich eine Mystik, richtiger einen Mysticismus, der dieses Beides, das Geben und Nehmen auf Seiten Gottes, das Nehmen und Geben auf Seiten des Menschen nicht zu einigen weiß, während doch von dieser Vereinigung, in der Gott und der Mensch als Objekt und Subjekt, als Liebeszweck oder Geliebter und als liebende, persönliche Kraft festgehalten sind, die Liebesgemeinschaft abhängt. Der Mysticismus redet nämlich bald a) von einer uneigennützigen Liebe zu Gott, die von Gott nicht empfangen, sondern nur Gotte sich opfern oder in ihn sich versenken

will: ihn liebte, auch wenn er in die Hölle würfe (Fénélon). Es ist offenbar, daß dies eine sehr eigennützige Aufopferung wäre, denn sie behandelt Gott, als ob er wohl geliebt sein wolle, aber nicht Liebe wäre, sondern ein physisches Wesen, absorbirend, was außer ihm ist; sie behielte in stolzer Vergessenheit ihrer Bedürftigkeit doch das Beste, die aktive Liebe, sich vor; nur die empfangende Liebe sollte Gott haben, der Mensch nicht. Das wäre aber auch eigenwillig und undankbar; denn wir lieben Gott nur, wenn wir ihn lieben wie er ist, also auch in seiner liebenden ja mit Liebe zuvorkommenden Beziehung auf uns. Auch diese Beziehung müssen wir bejahen, wie das auch schon die absolute Abhängigkeit von Gott, die creatürliche Stellung fordert: — eben im Glauben, und das ist dann die von der katholischen Mystik und Kirche verkannte Grundlage. Gerade das Bewußtsein der zuvorkommenden, göttlichen Liebe, unseres Geliebtseins zündet die dankbare Gegenliebe in uns an. b) Die andere falsche Form der Gottesliebe ist die quietistische[1]), die sich auch an eine falsche Lehre vom evangelischen Heilsglauben anschließen kann. Wer, nachdem er in der Gemeinschaft mit Gott in Christo Alles gefunden, nun in diesem Genusse bleiben, aber nicht zur Bethätigung seiner Gegenliebe fortschreiten will, der behandelt Gott nur als Mittel für seinen Genuß. Da wäre in spiritualistischem Eudämonismus Gott nicht als Zweck und Gegenstand der Liebe behandelt. Das wäre wieder Selbstsucht, nämlich nur nehmende Liebe, wie dort in der sogenannten „uneigennützigen Liebe" die Selbstsucht des Stolzes, des nur Gebenwollens wäre. Also jedes dieser Entgegengesetzten für sich ist noch Egoismus und erst die Ineinsbildung der Selbstbehauptung und der liebenden Hingebung bringt Liebesgemeinschaft zu Stande und ist Liebe. Die liebende Persönlichkeit ist die Potenz, zugleich Zweck und Mittel zu sein, sich als Beides zugleich zu wollen, in dem Anderen bei sich und in sich doch auch bei dem Anderen zu sein. Das ist ursprünglich nur da in der göttlichen Liebe, kraft deren Gott sowohl sich als die Welt will, Beides zusammen für den Zweck einer gegenseitigen Lebens- und Liebesgemeinschaft. Diesen Liebesgeist pflanzt aber Gott auch in der Welt; daher für diese das Nehmen, für Gott das Geben das Erste ist, aber

[1]) Quietismus des Molinos. [Vgl. Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik.]

Digitized by

weder für Gott das Geben, noch für den Menschen das Nehmen das Einzige und Letzte.

4. Die Selbst- und Nächstenliebe im Verhältniß zur Gottesliebe. Ist in der gläubigen Persönlichkeit die Gottesliebe als dankbare, ehrfurchtsvoll erwidernde angezündet, so ist darin auch Pflicht und Trieb zur wahren Selbst- und Nächstenliebe, ja der Prototyp für das gegeben, worauf es besonders ankommt, nämlich die Vereinigung des Seins in sich oder der Selbstbehauptung und des Seins außer sich, in dem Anderen als dem Zwecke. Die wahre Liebe zu Gott kann nicht anders als lieben wollen, was Gott liebt, hassen, was er haßt. Er liebt nun, wie der Glaube erfahren hat, unsere Person, aber nicht sie allein, sondern die Welt, in Beiden aber nicht das nur Endliche, oder gar Profane, Sündige, sondern die Person und die Menschen als bestimmt und fähig, dem Reich der Finsterniß entrissen, seinem Reiche aber als Abbilder Gottes einverleibt zu werden. So kann die Gottesliebe nicht anders als in sich schließen die wahre Selbstliebe und Nächstenliebe.

Wenden wir, was von der Selbstbehauptung und Mittheilung gesagt ist, auf diese an! Die christliche Liebe ist Einigung des Gegensatzes von Selbstbehauptung und Selbstmittheilung, des Nehmens und Gebens, des Persönlichen und Universalen.

a) Die liebende Persönlichkeit will sich so, daß in ihr der Andere als Objekt gesetzt sei; sie setzt den Anderen als Zweck in sich; ferner versetzt sie auch sich in den anderen, setzt also gleichsam sich in dem Anderen: Beides, um ihm zu dienen, ihm Mittel zu sein. Aber in Beidem behauptet sich die christliche Persönlichkeit als die, die sie ist, als liebende. Denn, gäbe sie sich selbstlos oder zum Selbstverlust hin, so wäre sie nicht mehr in Liebe dienende Persönlichkeit. So ist in der Liebe eine Doppelfunktion, die keine andere Potenz ihr nachthun kann. Denn die Persönlichkeit liebt so den Andern wie sich selbst, sich in dem Andern, den Anderen in sich. Beides geht zusammen, indem die Liebesgemeinschaft, dieses Höhere als Jede der Personen für sich, und doch sie in sich schließend, gewollt wird. Der höchste Zweck ist das universale Liebesleben selbst, das die Persönlichkeiten zugleich adelt und einigt, die eigene und die fremde.

b) Daher ist die Liebe auch Einigung des Gegensatzes von Univer-

Digitized by Google

salem und Individuellem oder Persönlichem. Die individuelle Persönlichkeit macht sich zum Organ für das Universale, die Liebesgemeinschaft die Gott will, und so ist auch dieser Gegensatz geeinigt. Obwohl sie aber dem universalen Guten zugewendet und in letzter Beziehung sowohl Liebe zu sich als zum Nächsten, in Beiden Liebe zum universalen Guten ist, so hat sie doch wesentlich in objektiver und subjektiver Hinsicht persönlichen Charakter. Das universale Gute ist der persönliche Gott, in Christo offenbar, während das unpersönliche Gesetz geachtet, nicht geliebt werden kann. Das Gesetz gewinnt seine liebenswürdige Form, seine Schönheit erst in der Persönlichkeit, primär in Gott, offenbar für uns in Christo, dem schönsten unter den Menschenkindern (Augustin, Hamann). Aber auch die geistigen Güter haben es an sich, nur in persönlicher Form ihre wahre Existenz erlangen zu können, die Form der Persönlichkeit zu suchen, wie der Persönlichkeit ihren wahren Gehalt zu geben. Ebenso zeigt sich der persönliche Charakter der Liebe auch nach der subjektiven Seite. Das ist noch nicht Liebe, die nur Sachliches, der Person Zufälliges mittheilt, das Herz aber zurückhält, so wenig als es Liebe ist, wenn es Einem nur um die Gaben, Wohlthaten der Person zu thun ist, und nicht vielmehr als die höchste Gabe der Liebe die Person selbst gesucht wird. Wohl aber sind allerdings die Gaben, wie gezeigt, auch wieder eine Zeichensprache der sich mittheilen wollenden, sich für den Anderen eröffnenden, das Eigene auch als ein Eigenthum des Anderen frei setzenden Liebe; und das Annehmen der Gabe nicht bloß mit der Hand, sondern auch mit dem Herzen, ist gleichfalls ein Sichöffnen des Empfangenden, des Herzens für die fremde Persönlichkeit, ein Erwidern der in der Gabe sich darlegenden Liebe.

5. Die Liebe als Gegensatz gegen Selbstsucht. Die Liebe steht als die aktive Grundtugend entgegen dem isolirenden Egoismus, der Selbstsucht, sowohl in seiner eigennützigen sinnlichen als in seiner geistigeren Form des Stolzes. Der niedrige Egoismus kann sich zeigen im Nehmen und im Geben, ebenso der Egoismus des Stolzes.

a) Der niedrige Egoismus nimmt die Gaben der Liebe als einen Raub hin; aber um die Liebe, die sich in die Gaben legte und

selbst die beste Gabe ist, kümmert er sich nicht oder verdächtigt die Liebesgabe. Es ist daher keine Dankbarkeit in ihm, keine die Liebe erwidernde Liebe im Annehmen. Aber auch auf Seiten des Gebenden kann sich der niedrige Egoismus zeigen, wenn er giebt, um des Dankes, menschlichen Lobes oder Lohnes willen, oder wenn er durch die Gabe zu knechten sucht. Ein solches Geben nimmt den Schein der Liebe um sich, schließt sich äußerlich zur Gemeinschaft auf; es verbirgt sich aber Eigennutz hinter demselben.

b) Die Lieblosigkeit des Stolzes, der isolirt, kann sich sowohl zeigen in dem Nichtannehmen, als in dem Nichtgebenwollen. Gerade der Reiche in Leiblichem und Geistigem muß auch Liebe annehmen wollen von denen, welchen er giebt. Ihre Liebe, die nur Werth hat, wenn sie freie Gabe ist, muß ihm ein Gut sein, höher als alle seine äußeren Güter, unbezahlbar, und dadurch bezeugt er, daß es ihm um Lieben derselben, nicht um eine Herrschaft in irgend welcher Form, sondern um Gemeinschaft mit ihnen als freien Geistern zu thun ist. Umgekehrt, wer nicht geben zu können meint, aber auch nicht annehmen will, weil er sich vor der Verpflichtung zur Dankbarkeit scheut, der schließt gleichfalls seine Persönlichkeit stolz und selbstsüchtig ab, der weist die in der Gabe angebotene Gemeinschaft der Liebe ab und verkennt, daß er durch Ablehnen dem Gebenwollenden etwas nimmt oder versagt, während er durch dankbares Annehmen dem Gebenden selbst eine freie Gabe geben würde, die für die reine Liebe mehr Werth hat, als alle äußeren Güter.

Aber wenn es sich in der That so verhält, daß Liebe selbst die beste Gabe ist, kommen wir nicht dazu, den Unterschied zwischen mittheilender und empfangender Liebe als einen nicht stichhaltigen anzusehen? Denn man könnte sagen: die mittheilende Liebe ist an ihr selbst auch empfangende Liebe, weil der Mittheilende in dem Akte der Mittheilung selbst eine Befriedigung findet und keinen äußeren Lohn bedarf — selig ist in seiner That. Jac. 1, 25. Ja, wenn Geben seliger ist denn Nehmen Act. 20, 35, so scheint, wenn Seligkeit das höchste Gut ist, die mittheilende Liebe gerade mehr empfangende Liebe zu sein, als die nehmende Liebe es ist. Ohnehin endlich sieht die mittheilende Liebe das rechte Empfangen ihrer Gabe, das liebende Anerkennen, das Sichöffnen der Persönlichkeit als eine Gabe an. Um-

Digitized by Google

gekehrt, könnte man also fortfahren, ist in dem wahren, liebenden Empfangen auch ein wirkliches Geben der besten Gabe, der Liebe. Also zusammengefaßt: dem rechten liebenden Mittheilen gesellt sich wie sein Schatten auch wieder ein Empfangen zu, selbst wenn die Dankbarkeit der Menschen ausbliebe, und dem wahren dankbaren Empfangen ist es gegeben, daß es auch etwas mitzutheilen habe, nämlich eben die dankbare Liebe. Gewiß ist es wichtig, auf diese Ausgleichung der mittheilenden und der empfangenden Liebe den Blick zu richten, in der die Liebesgemeinschaft erst ihr Bestehen hat. Es wird dadurch gesichert, daß Beide, der Nehmende und der Gebende Selbstzweck sind, wesentlich sich ebenbürtig bleiben, gleichermaaßen an sich und für einander. Ist doch wahre Liebesmittheilung nur möglich durch Theilnahme hindurch d. i. durch Gleichstellung, worin der Stolz in Demuth verwandelt wird, und auch der Arme, äußerlich niedriger Gestellte kann diese Gleichstellung geistig vollbringen. Er kann die Vorzüge Anderer zur eigenen Freude machen, und so haben und genießen, was er nicht hat, ebenso aber auch das Leid des Anderen. Mit dieser Theilnahme kann er, auch wenn er für sich bedürftig ist und äußerlich empfangend, zuvorkommende und so mittheilende Liebe beweisen.

Aber doch bleibt ein Unterschied zwischen der mittheilenden Liebe als zuvorkommender oder um Liebe werbender und zwischen der empfangenden oder dankbaren Liebe. Jene sucht Gleichstellung des Geliebten mit sich dem Liebenden, diese dagegen will den Geber sich überordnen: so sind sie in edlem, liebendem Wettstreit, und in diesem Herüber und Hinüber bewegt sich der lebensvolle Prozeß der Liebe fort. Daß doch ein Unterschied muß festgehalten werden zwischen empfangender und mittheilender Liebe, daran mahnt schon, daß sonst, indem der Empfangende sich als Mittheilenden ansähe, keine Dankbarkeit bliebe. Denn nicht dem Empfangenden, sondern dem Gebenden steht es wohl an, das sittliche Empfangen auch als eine Gabe zu betrachten. Betrachtete umgekehrt der Mittheilende seine Gaben nur als ein Nehmen, so würde er Egoist, so würde sein Geben nicht den Nächsten zum Zwecke machen.[1] Nicht der Empfangende darf den Geber erinnern,

[1] Es kommt auf die persönliche Art der Liebe an in Bezug auf das Objekt der Liebe und die Gabe, wie in Bezug auf die Gesinnung.

Digitized by

daß er, der Empfangende auch durch Empfangen gebe; denn er giebt nur, wenn er sich als Empfänger, dankbar — nicht zum Schein — fühlt und darstellt: so wenig als der Mittheilende geben darf deßhalb, weil das Geben ihn lohnt und befriedigt. Beides vereinigt sich so, daß bei dem Geben nicht das Empfangen der Beweggrund des Gebens sein darf[1]) und bei dem dankbaren Empfangen nicht das Bewußtsein durch Annehmen zu geben das dankbare Annehmen zum Schein machen und vergiften darf: sondern die mittheilende Liebe ist Liebe, wenn sie giebt als nicht wieder Empfangende Matth. 5, 42—47, als empfinge sie nicht wieder, weil ihr Zweck erreicht ist mit der Sorge für das, was des Anderen ist Phil. 1, 4, und die dankbare Liebe giebt nur wirklich durch Empfangen, wenn sie empfängt, als gäbe sie nichts durch ihr Empfangen, weil vielmehr die Anerkennung der Liebe des Anderen ihr Zweck ist. Nur so ist hier die gebende Liebe geliebt und dort bewiesen, nur so ist von Beiden, dem Gebenden und Empfangenden des Anderen Person und die Gemeinschaft mit ihr als Zweck gewollt. Die Selbstvergessenheit der Liebe vergißt den Egoismus und die Isolirung, aber nicht die Liebe und die Liebesgemeinschaft. Indem sie Gemeinschaft sucht, was durch Theilnahme und durch Mittheilung geschehen kann, Beides in Leid und Freude, findet sie, ihr sich hingebend, ungesucht Bereicherung, Ergänzung der eigenen Person. In Beidem erweitert sich das Ich auch, indem es sich dem Anderen gleichsam zur Fortsetzung und Erweiterung seiner Persönlichkeit darbietet, oder diese Erweiterung empfängt.

6. Wir haben gesehen, in der Liebe ist das Individuelle, Persönliche und das Universale zur Einigung gebracht, ohne Auflösung des Unterschiedes; ebenso das Geben und das Nehmen, die Theilnahme und die Mittheilung und zwar so, daß sie das fremde Uebel auch als eigenes, das eigene Gut auch als fremdes, für die Brüder mitbestimmtes auffaßt, was mächtig in die Erscheinung trat Act. 4. Sie ist aber auch die Einheit (*ἀνακεφαλαίωσις*) aller auf die Spontaneität und Produktivität sich richtenden Gebote, Prinzip aller spontanen und produktiven Tugenden, die sich auf die mannichfachen, gegebenen Verhältnisse beziehen, die richtig von der christlichen W e i s h e i t aufgefaßt sein wollen. Röm. 13, 9. 10. Matth. 22, 36—40. Joh. 13, 34 ff.

[1]) „Wer da gibt, gebe einfältig" Röm. 12, 8.

1. Joh. 2, 5. 1. Cor. 13. Marc. 12, 31. Während sich sonst so oft Form und Inhalt trennen, indem das rechte Werk gewollt werden kann aber ohne die rechte Gesinnung, und umgekehrt zu der sittlichen Gesinnung der richtige an der Reihe befindliche Inhalt fehlt, so schließt die Liebe beides zusammen; denn sie läßt sich, wo sie kräftig ist, nicht an idealem Wohlwollen genügen, sondern will das Gute, das wirklich zu Gute kommt, und treibt daher an, die Zwecke, die an der Reihe sind, richtig und bestimmt zu erkennen, und das führt über zu dem dritten Kapitel. Und wenn in Betreff der Form der sittlichen Handlung es ankommt auf das Motiv oder den ins Bewußtsein aufgenommenen Beweggrund der Handlung, und auf die Triebfeder d. h. den in den Willen übergehenden Beweggrund, so ist in der Liebe zu Gott in Christo auch Motiv und Triebfeder geeinigt. Denn Motiv ist die Liebe Gottes zu uns, die er in Christo bewies; diese Liebe Gottes, in Christo geoffenbart, ist für den Erlösten nicht bloß der Gegenstand sondern auch das Ziel, dessen Ehre die dankbare Gegenliebe gewidmet ist. In dieser Gegenliebe ist das Bild der vollkommnen in Christo geoffenbarten Liebe eingegangen in das Gefühl oder Gemüth, und dieses den Willen ergreifend, begeisternd, ist zur beseelenden Triebfeder geworden.

Drittes Kapitel.

Die christliche Weisheit.

§ 46.

Wie der Glaube (§ 44) seine Beziehung hat auf Christus, das vollkommene Gesetz — das Glaubensgesetz, das auch Lebensgesetz ist, durch dessen Aufnahme er zur receptiven Grundtugend wird, und wie die Liebe (§ 45) die christliche Grundtugend des spontanen, produktiven Willens ist, so ist die christliche Weisheit die spontane produktive Grundtugend des Erkennens, welche, mit der Liebe geeint, ideelle produktive Tugendkraft wird, ihr unmittelbares Absehn aber auf das höchste Gut hat, welches sowohl gekommen, als im Kommen begriffen ist. So ist die wahre Weisheit christliche Hoffnung, welche weder Unwissenheit über den Inhalt der Zukunft, noch eine Ungewißheit und blos leeres Wünschen ist, sondern Prinzip der wahren und in Liebesthätigkeit fruchtbaren Weltanschauung.

Digitized by Google

1. Die Liebe ohne Weisheit, welche Zwecke und Mittel setzt, könnte nicht sittlich productiv sein, sondern bliebe bloß innerlich liebende Gesinnung (§ 43, 2). Aber sie kann nicht ohne Erkenntniß bleiben, denn sie kommt aus dem Glauben, der schon ein germinales Wissen enthält, Eph. 1, 17 (§ 44), und der mit Christus in Gemeinschaft setzt, der auch dem Erkennen sich mittheilen will. Erst die mit Weisheit erfüllte Liebe weiß, *δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα* [1]), worauf sich die Kraft zu richten hat, und so ist die mit Weisheit geeinigte Liebe die fruchtbare Mutter aller auf einzelne Werke sich richtenden und darnach sich specificirenden Tüchtigkeiten. Von der christlichen Weisheit mit ihrem wesentlich und rein ethischen Charakter und Ziel, Jac. 3, 13, ist zu unterscheiden:

a) die Gnosis, 1. Cor. 8, 1. 13, 8. Sie ist nicht allgemeine Aufgabe wie die Weisheit, sondern charismatische Begabung Einzelner, so zwar, daß auch das Ihre für die Erbauung des Ganzen sein soll. Wäre sie bloß gerichtet auf das Erkennen als solches, ohne ethischen und religiösen Geist, Col. 2, 18. 1. Tim. 1, 6, 7. 4, 1 ff. Jac. 3, 15, so wäre solche Erkenntniß oder Weisheit mit dem Glauben im Widerspruch, 1. Tim. 1, 19, der Wurzel alles wahren Erkennens, wäre nichtig, *ἐπίγειος*, wenn auch in den Himmel sich versteigend, psychisch, ja fleischlich, wenn auch übergeistig scheinend, 1. Cor. 2, 13. Jud. 10. *δαιμονιώδης* Jac. 3, 15.

b) Aber die Weisheit ist auch von der christlichen Klugheit zu unterscheiden (Luc. 16, 1 f. Haushalter), *φρόνησις*, welche auf die verständige, zweckmäßige Auffassung und Behandlung einzelner Fälle nach Zeit und Ort und auf die Welt der Mittel gerichtet ist, während die Weisheit sich vor Allem auf die Zwecksetzung bezieht.

Die christliche Weisheit nun, aus welcher dann weiter die *σωφροσύνη* erstarkt, ist vor Allem Wissen von der *ἀλήθεια*, die in Christus geoffenbart ist; darum ist ihre Wurzel der Glaube, dem auch Augen des Herzens zugeschrieben werden, Eph. 1, 17. 18. Sie ist Wissen von Gottes Liebe als der schlechthin wahren Realität, und daher Wissen von dem absoluten, bestehenden göttlichen Weltzweck, von dem höchsten Zweckbegriff, dem höchsten Gut, woraus sich dann auch das Wissen

[1]) Röm. 12, 2. 2, 18. Phil. 1, 10.

Digitized by Google

von den Mitteln entwickelt; denn das Ziel entscheidet über den Weg. Auf die receptive Form des Erkennens, nämlich den Glauben, folgt die spontane Form, die Weisheit. Sie trägt nun die Leuchte ihres höheren, durch den Glauben entstandenen Wissens von Gott und seiner Liebe hinein in die Gebiete des Selbst- und Weltbewußtseins, lernt die Fülle und den Zusammenhang der göttlichen Gedanken in ihnen immer mehr verstehen, aber so, daß die Vielheit der Erkenntnisse ihre Einheit bewahrt durch die teleologische Richtung auf das höchste Gut, auf die Vollendung, die erst zu erstreben ist. Sofern weiter aber der Glaube nicht bloß von der Güte und Liebe Gottes und Christi im Allgemeinen weiß, sondern auch von der Unwandelbarkeit und Treue dieser Liebe das sichere Bewußtsein hat, so ist damit schon im Keim ein Wissen um die Zukunft gesetzt, so ist die christliche Weisheit Hoffnung. Die unversiegliche Macht und Treue der göttlichen Liebe bürgt für die Vollendung, für die Erreichung des Weltzieles. Die christliche Weisheit ist praktisch fruchtbar dadurch, daß sie in ihrer Spitze immer christliche Hoffnung ist, was in sich schließt, einmal, die klare Erkenntniß des noch vorhandenen Abstandes von der Vollendung, aber auch die ebenso klare und sichere Erkenntniß von dem Gute, das besteht und nicht vergeblich gehofft und erstrebt wird, von der zureichenden Kraft des Reiches Gottes. Die Weisheit als Hoffnung bildet so den Uebergang von der Tugend als Kraft zu dem Tugendwerk, zur wirklichen Arbeit an dem Kommen des Reiches Gottes, aber auf Grund des Gekommenseins, das der Glaube bezeugt und weiß.

Die Hoffnung ist zwar der Zukunft zugewendet, wie der Glaube der Vergangenheit, der historischen Offenbarung in Christus; von der Hoffnung wird aber die Schranke der Zeit vorwärts überwunden, wie rückwärts vom Glauben. Wie das kein lebendiger Glaube wäre, dem Christus nur ein Vergangener, eine historische Notiz wäre, — denn vielmehr das ist dem Glauben gegeben, das Vergangene wieder in lebendiger Gegenwart zu haben und zu erfahren, — so wäre das auch keine christliche Hoffnung, der das Ende oder der Weltzweck ein nur erst künftiger, schlechthin abwesender, also auch nicht schon wirksamer wäre. Denn da gäbe es auch keine Gewißheit von ihm und seinem wirklichen Inhalt, und das wäre keine christliche Hoffnung. Vielmehr

die christliche Hoffnung hat ein Wissen von der Zukunft und ihrem Inhalt dadurch, daß ihr in Christus das höchste Gut schon gegenwärtig ist, in ihm aber derjenige gewußt wird, der in seiner geistigen Allmacht die Zukunft in der Hand hat. Dem Objekte der Hoffnung fehlt zwar die Sichtbarkeit, d. h. das Moment der äußeren Realität oder Verwirklichung, wie auch dem Glauben. Beide sind nicht Schauen, von diesem vielmehr verschieden. Aber über die jetzige sinnliche Sichtbarkeit sich erhebend haben sie in ihrem unsichtbaren Objekt auch die Macht über die Sichtbarkeit ergriffen und sind sich dessen bewußt. So wird durch Glauben und Hoffnung die Vergangenheit und die Zukunft einverleibt dem Innern, der Gegenwart des neuen spontanen Geistes, dem Liebesleben 1. Cor. 13, 13, und das giebt sicheren, freudigen, königlichen Geist, Genuß und Thätigkeit des ewigen Lebens, ein Leben über der Zeit in der Zeit, (ζωὴ αἰώνιος).

2. Petrus ist der Apostel der Hoffnung[1]). 1. Petri 1, 3—5. 9. 13. 21. 3, 5. 15. Sie ist nicht bloß Beruhigung, Trost im Leiden, sie ist nicht müßig, sondern 1, 13 lebendiges Prinzip, giebt gegürtete Lenden des Gemüths. Sie ist, wie dem Verzagen, so dem schwärmerischen Wesen entgegengesetzt, das zum Ziele fliegen, nicht den sauren Weg der Arbeit gehen möchte. Sie ist Nüchternheit und Besonnenheit 3, 15. 1, 13. 4, 7. 5, 8 fern von selbstgemachten Fantasien. Sie ist nicht natürliches Gewächs des Frohsinns, sondern trägt Gottergebenheit in sich, Leidenswilligkeit, und doch ist sie in allem Leid der Zeit der Vollendung sicher. Stehend in dem ewigen göttlichen Zweckbegriff giebt sie einerseits das Gefühl der Pilgrimschaft, der Ferne von der Heimath und will nicht ewige Hütten bauen, andererseits greift sie doch, des Zukünftigen sicher, in die Gegenwart ein, ist praktisch fruchtbar und legt als treue Haushälterin redlich Hand an's Werk 1. Petri 2, 11 f. 4, 10. 11. 16. 3, 17, denn es lohnt der Arbeit. Auch die Nächstenliebe erhält von der christlichen Hoffnung ihren Ton. Durch die Hoffnung hat das Arbeiten an den Personen sicheren Werth. Denn sie steigert den Werth der Persönlichkeit, indem zu ihr ihre Zukunft gerechnet wird. Sie lehrt mit Vertrauen die Personen behandeln. Während Mißtrauen erniedrigt, trennt, lähmt: erhebt, beflügelt das

[1]) Vergl. Weiß, petrinischer Lehrbegriff.

Vertrauen. Die Christen lieben die Brüder als die gleicher Hoffnung theilhaftig sind, 1, 22. 4, 8. Die Hoffnung umfaßt auch die Gemeinde, das geistliche Haus Gottes und damit auch die, so erst Brüder werden sollen, und nimmt dafür Liebe und Eifer in Anspruch, 2, 9. 10. 12.

3. Der Gegenstand der christlichen Hoffnung ist im Allgemeinen das höchste Gut, also Alles, was zu ihm gehört:

a) die Vollendung der eigenen Persönlichkeit, ihre Befreiung von Irrthum und Sünde, ihre harmonische Entfaltung. Es ist keine leichte Aufgabe für den Christen in seinem täglichen Wandel, als göttliche Gewißheit es festzuhalten, daß er sündlos und heilig werden kann und soll. Die wiederkehrende Erfahrung von der trotz allen Vorsätzen immer wieder hervorbrechenden Macht der Sünde führt uns zu leicht zu der stillschweigenden Voraussetzung, es sei nun einmal um der Sünde in uns willen ein heiliges Leben unmöglich auf Erden, und wenn dies anfangs demüthigt und trübe macht, so schließt sich hieran nur zu leicht eine Depotenzirung des Ideals, ein sittlicher Leichtsinn an, der es mit den Fehltritten so genau nicht nimmt. Beiden, dem manichäischen und pelagianischen Fehler, steuert nur die christliche Hoffnung. Denn indem sie das Ziel lebendig vergegenwärtigt und vorwärts auf das blickt, was noch kommen soll, um zu ergänzen das, was noch fehlt (was man siehet, ist nicht Hoffnung, Röm. 8, 24), steht sie der Trägheit entgegen und nimmt die Rüstigkeit des Willens und der Liebe in Anspruch. Indem sie aber ferner im Glauben schon die ἀπαρχή des Geistes Röm. 8, 23 und der Vollendung gekostet hat, als ein Angeld auf das noch Fehlende, oder indem die Hoffnung durch den Glauben in dem schon gekommenen Reich Gottes die Gewähr für das noch kommende sieht, so beflügelt sie die Liebe mit der Zuversicht des Sieges oder pflanzt sich ihr als guter Muth ein, 1. Cor. 13, 7, Eph. 1, 11—14, Phil. 1, 6. 2, 13, und als christlicher Frohsinn, χαρά, Phil. 2, 18. 4, 4. Es ist etwas Wahres daran, wenn Spinoza in seiner Ethik die tristitia als Mutter vieles Bösen bezeichnet, besonders der Ohnmacht des guten Triebes. Nur unterläßt er, den Weg zum wahren Frohsinn zu zeigen. Er liegt in der christlichen Hoffnung. In ihr ist das Demüthigende, die Unzufriedenheit mit der eigenen Wirklichkeit zum Momente, zum negativen Faktor und

Digitized by Google

Impuls für das rüstige Fortschreiten geworden; so einverleibt der christlichen Gesammt-Gesinnung ist das Lähmende der tristitia genommen, und was von ihr übrig ist, wirkt nur heilsam. Das ist die göttliche Traurigkeit, die nicht versöhnungslos sondern im Innersten mit der Seligkeit des Christen geeint ist, deren immer reichlicheren Verwirklichung sie dienen muß 2. Cor. 7, 10. Röm. 8, 15—17. 23—25. 28—30.

b) Aber die christliche Hoffnung greift weiter, über die eigene Person hinaus, und mit ihr die Liebe: nämlich auf das ganze höchste Gut, das auch die Natur und die Geisterwelt und ihre beiderseitige Vollendung in und mit einander umfaßt, Röm. 8, 18—22. 1. Cor. 15, 23—28. 40—50, sowie die einzelnen Güter der ethischen Sphären. In der christlichen Hoffnung ist der Tugend des Christen die christliche Eschatologie einverleibt und zwar so, daß das Künftige durch das Wissen von ihm schon hereinwirkt in die Gegenwart und durch Vermittlung dieses Wissens sich verwirklicht mittelst des Bildes der vollkommenen Persönlichkeit und der sittlichen Gemeinschaften. Im alten Bund war die Prophetie sporadisch oder momentan, im neuen Bund ist jeder wahrhaft Gläubige auch mit prophetischem Geiste ausgerüstet in der Hoffnung; denn die christliche Hoffnung ist nicht ein bloßes subjektives Wünschen, auch nicht ein Nichtwissen über den Inhalt der Zukunft, mit welchem Nichtwissen wir oft mehr als gut in den Neujahrspredigten unterhalten werden, sondern sie hat das gewisse Wissen von dem wesentlichen Inhalt, der ὑπόστασις Hebr. 11, 1 der Zukunft und zwar vor Allem von dem Ende, von dem Entlegensten.

§ 47.

Von der christlichen Weltanschauung.

Die Weltanschauung der mit Liebe geeinten, auf Glauben ruhenden christlichen Weisheit weiß im Gegensatz gegen den Pessimismus das höchste Gut im Glauben als schon gekommen und gegenwärtig, aber so, daß im Gegensatz gegen den Optimismus dasselbe auch andrerseits als noch kommen sollendes, durch die Liebe zu verwirklichendes erkannt ist. So erhält durch die christliche Weisheit als Hoffnung die Liebe ihre

Richtung auf das Werk, wodurch der an der Reihe stehende Theil des höchsten Gutes in der Menschheit soll verwirklicht werden, und bildet den Uebergang von der Welt der innern Tugend (§ 44—46 vgl. 43, 2) zur Welt der Tugendthätigkeiten oder Pflichthandlungen, in welchen sie produktiv hervorbricht. Dieses so, daß jede wahre Tugendhandlung ein Produkt der tugendhaften Gesammtkraft ist, in der Glaube, Liebe, Hoffnung zur inneren Einigung gekommen sind.

Anmerkung. Leibnitz in seiner Theodicee hat die Uebel in der Welt, die moralischen und physischen, unbeschadet der Weisheit und Güte Gottes so zu erklären gesucht, daß diese Welt doch unter allen möglichen die beste sei, worin die Anerkennung der Güte und Weisheit Gottes aber auch die selbst für Gottes Allmacht unüberwindliche Unmöglichkeit einer vom Uebel freien Welt liegt. Diese Ansicht wurde Optimismus genannt. Da bedeutet aber das Wort etwas Anderes als wir hier meinen und als das Wort jetzt pflegt genommen zu werden, wo es besagt: eine mit den Uebeln und wohl auch mit dem Bösen es leicht nehmende Denkweise. [Vertreten ist solcher Optimismus in dem alten und neuen Glauben von Strauß, ähnlich bei Herbert Spencer, Grundlagen der Philosophie besonders § 176 S. 526, u. a. Materialisten.] Sofern in Leibnitzens Ansicht enthalten ist, daß die Endlichkeit an sich nothwendig Uebel mit sich führe, also die Welt, so lange sie endlich bleibt, d. h. als Welt mit Uebeln behaftet sein müsse, so ist darin ein pessimistisches Element, ruhend auf einer Art von Dualismus, wenngleich das Gute im Uebergewicht stehend gedacht ist. Die Schrift, Das Evangelium der armen Seele bildet das so aus: Gott sei nicht allmächtig zu denken, wenn man, wie man müsse, seine Güte gegenüber dem Uebel in der Welt festhalte. Andere wie Stuart Mill, schließen umgekehrt, da Gott, wenn er wäre, allmächtig sein müßte und diese Masse von Uebeln nicht dulden könnte, so sei an seiner Existenz zu zweifeln. Auf Atheismus nun haben auch Schopenhauer und Hartmann ihren Pessimismus aufgetragen, ähnlich wie unter den orientalischen Denkweisen der Buddhismus, der ursprünglich ein philosophisches System ist. Die Qual der Welt, das Elend, um dessen willen ihr Nichtsein ein Gut wäre, soll darin bestehen, daß der Wille nothwendig immer Etwas wollen muß, aber jedes Etwas ein Einzelnes, nicht Befriedigung aber Ekel und Unbehagen Erzeugendes der Natur der Sache nach sein müsse. Das Dasein schließe immer Einzelheit, Endlichkeit in sich, diese aber sei nothwendig mit Elend, Leid und Schmerz des Vermissens verbunden, weil das Einzelne nicht das Ganze ist. Hauptvertreter dieses Standpunkts sind: Taubert. Volkelt, Das Unbewußte und der Pessimismus (sucht den Zusammenhang mit Hegel zu zeigen). [Frauenstädt. Bahnsen, Zur Philosophie der Geschichte. Mainländer, Philosophie der Erlösung. Plumacher, Der Kampf um's Unbewußte. (S. 117—150 Litteraturangaben.)]

Gegner des Pessimismus sind: Haym, Preußische Jahrbücher 1873 H. 1—3. Weygoldt, Kritik des philos. Pessimismus.

[Rehmke, Glossen zu Hartmann's Phänomenologie, Zeitschr. für Philosophie und philosophische Kritik. 1879. H. 2. Der Pessimismus und die Sittenlehre. 1883. Michelis, Philosophie des Bewußtseins. Ebrard, Hartmann's Philosophie des Unbewußten. 1876. Golther, Der moderne Pessimismus, herausgegeben von Vischer. E. Pfleiderer, Der Pessimismus. Lasson, Philosophische Monatshefte 1879, H. 6 u. 7. Gaß, Optimismus und Pessimismus. A. Schweizer, Philosophie d. Unbewußten. Zschr. f. wiss. Theol. 1873 S. 407 f. Huber, Die religiöse Frage. Secrétan, La nouveauté metaphysique. Phil. de l'inconscient. Revue chrétienne 1872. Sommer, Der Pessimismus und die Sittenlehre. Christ, Der Pessimismus und die Sittenlehre. Meine Abhandlung: Hartmann's pessimistische Philosophie. Studien und Kritiken. 1881. H. 1. Prantl, Die Berechtigung des Optimismus. Eucken, Geschichte u. Kritik d. Grundbegriffe S. 236 f. Hoekstra, De Tegenstelling van Optimisme en Pessimisme. 1880.] Frank hebt hervor: der Pessimismus ist die Wahrheit des glaubenlosen Lebens. Besonders aber hat den Pessimismus, wie er innerhalb des Christenthums vorkommt, Martensen ethisch gewürdigt. Ethik Bd. I. 3. A. S. 209 f. II, 1 S. 237 f. Der Grundfehler ist in diesen Systemen, daß sie Endlichkeit für nothwendig unvollkommen ansehen, alle Bestimmtheit, ohne die freilich kein Weltdasein möglich wäre, für eine Negation nehmen, statt für ein eigenthümliches Sein, wovon die Kehrseite ist, daß das Grenzenlose, Unbestimmte, das vollkommene und wahre Sein sein soll. Das ist aber von dem Nichts nicht zu unterscheiden wie Nirwana. Diese mit Dualismus oder Atheismus zusammenhängenden Formen des Pessimismus sind für uns schon durch die christliche Lehre von Gott abgewiesen. Uebrigens liegt in dieser pessimistischen Weltanschauung, wenn nur von ihrer Begründung abgesehen wird, auch eine Wahrheit. Wenn nämlich die Welt, wie sie ist, ohne Erlösung betrachtet wird, ohne das der Fäulniß wehrende Salz des Christenthums, so ist sie für die nüchterne in die Wahrheit statt des Scheins eindringende Betrachtung, eine Stätte des Elends, ein großes Grab, ein Jammerthal, wie das ja der Prediger als das wahre Urtheil über die vorchristliche Welt einschärft: „Alles ist eitel". Aber die Religion der Offenbarung schon des A. T. ist um einen großen Schritt weiter als alle die Ansichten des absoluten Pessimismus dadurch, daß sie das Uebel in der Welt nicht auf Gott noch auf eine von Gott unabhängige Macht zurückführt, sondern auf die menschliche Sünde und selbst den Tod daraus ableitet. Dadurch ist zwar für den Menschen ein noch tieferer Schmerz begründet als jener sog. Weltschmerz mit seinen Klagen ist: denn das physische Uebel erinnert zugleich an die menschliche Schuld und erhält dadurch noch schärferen Stachel. Auch wird dadurch ein noch größeres Uebel in der Welt als das physische aufgedeckt, das moralische. Aber es wird dem Menschen dadurch doch der Glaube an Gott gerettet, an seine Güte und Macht, und damit ein Halt für die Hoffnung. Dadurch wird das Uebel als nicht nothwendig, nicht mit dem Dasein selbst gegeben, sondern als relativ zufällig, weil von der Sünde und Freiheit des Menschen abhängig gesetzt; und endlich werden selbst die vor-

Digitized by Google

handenen Uebel erträglich, wenn nur durch göttliches Vergeben der Uebel größtes, die Schuld, getilgt würde. Denn dadurch würde der Stachel des Uebels, daß es Strafe ist, hinweggenommen, und es würde nun, auch wenn es fortdauert, als Erziehungs- und Läuterungsmittel, mithin als ein Gut angesehen. Würde vollends durch Gott, wie die Schuld, so auch die Sünde gebrochen, so würde auch die Quelle aller anderen Uebel verstopft und ein von Uebeln freier Zustand der Hoffnung in Aussicht dürfen genommen werden. Das ist die christliche Weltanschauung. Aber freilich schließt sie auch in sich, daß wir nicht optimistisch, weil mit dem christlichen Prinzip das Heil der Welt Gegenwart geworden ist, die noch übrige zum Sieg nöthige Arbeit und den verordneten Kampf übersehen, oder in voreilige Zufriedenheit mit uns und dem Weltzustand uns einwiegen. Auch in der christlichen Zeit sind noch Nachwirkungen, gemilderte Formen des Optimismus und Pessimismus möglich, die gleich lähmend und entmuthigend wirken, daher verderblich sind. Aber die christliche Hoffnung ist beiden Fehlern gewachsen, und es bedarf nur, zu ihr zurückzukehren, so ist wieder die Tüchtigkeit für das sittliche Werk und die rechte Gesinnung dazu hergestellt.

1. Mit der Hoffnung kommt die christliche Weltanschauung zu Stande. Diese charakterisirt sich recht eigentlich durch den Gegensatz zum Optimismus und Pessimismus. Der Optimismus ist ethische Schlaffheit, sei es, daß er das irdische Wohlsein und seinen Einfluß auf das Sittliche überschätzt, sei es, daß er die Macht des Bösen in der Welt unterschätzt, das Böse in der Welt nicht sehen will, seine Macht nicht achtet, sondern sich in rosenfarbenen Täuschungen über die vorhandene Tugendkraft oder deren Gebrauch einwiegt, mit Einem Worte: idealistisch die Welt, auch die der eigenen Persönlichkeit nicht nimmt, wie sie ist, sondern in subjektiven Imaginationen deren Vollendung anticipirt. Kommt es dann bei solcher voreiligen Befriedigung doch noch zur That, so werden gern die Stufen übersprungen, die erst durchschritten sein wollen, und das Handeln setzt am unrechten Orte ein. Und wie es an der richtigen Bildung der nächsten Begriffe von Zwecken und Mitteln fehlt, so auch am Erfolg. Der Optimismus ist sittlich oberflächlich; es fehlt an der Tiefe des Bodens, der γῆ πολλή Matth. 13, 5. 20. Die zum Ziele fliegen wollende Bequemlichkeit kommt nicht von der Stelle, weil sie im Schweiße des Angesichtes zu arbeiten, die Stufen hinanzusteigen verschmäht. Kurz, der Optimismus ist zu sehr befriedigt in der Gegenwart, darum ohne vorwärtstreibende Hoffnung.

Dem Optimismus steht eine zweifache Form des Pessimis-

mus, der von der Unvollkommenheit, dem Uebel und der Sünde der Welt bewegt ist, gegenüber. Er kann entweder in mehr leidentlicher Form auftreten, und das führte zum passiven Verzichten auf das sittliche Werk, Resignation, melancholischem Verzweifeln am Kommen des höchsten Gutes; das ist Asthenie, Unglaube. Ist noch ein Interesse am Reiche Gottes da, so wird da mit lässigen Händen gearbeitet und müden Knieen vorwärts gegangen Hebr. 12, 12, während der Glaube ζέειν πνεύματι Röm. 12, 11 verlangt. Da wird etwa auch statt redlicher, eifriger Arbeit auf außerordentliche Ereignisse gewartet, die Alles zum Besten wenden werden — in bester, christlicher Form auf Christi Wiederkunft — einstweilen aber alles sittliche Arbeiten, außer etwa dem auf unmittelbar religiösem Gebiet, für eitel und nichtig oder gar sündlich angesehen. Da hat ein richterisches, hochmüthiges Sauersehen seine Stelle, unfruchtbares, verderbliches Mißtrauen. — Die zweite Hauptform des Pessimismus ist die aktive. Da ist er die unruhige Hast, welche nicht vertrauend an die Gegenwart und das Gotteswerk in ihr anknüpfen will, sondern mit ihr zerfallen ist, das Bessere daher auf einem abrupten Wege, gewaltthätig, rechtverletzend, ekstatisch, gleichsam durch einen Sprung, also durch revolutionäres, geschichtswidriges Abbrechen der bisherigen Entwicklung für erreichbar hält. Der Pessimismus beider Formen verfährt, als ob das Reich Gottes noch gar nicht vorhanden wäre, sondern erst kommen müßte, sei es durch Gottes plötzliche That, die passiv erwartet wird, wie die erste Gattung des Pessimismus will — so die Darbyiten mit ihrem objektiven Chiliasmus — sei es durch die menschliche That, die das Volk, den Staat, das Reich Gottes erst gründen soll durch subjektiv menschliches Thun oder wenigstens dem wiederkommenden Herrn Bahn machen — so viele Partheien von dem Anabaptismus der Reformationszeit an. Es gehören dahin dem Prinzip nach auch allerlei Ideale, wie sie die Schwärmerei auf verschiedenen Gebieten, besonders denen des Staates und der Schule aufstellt, communistische und sozialistische Träumereien, aber auch auf dem kirchlichen Gebiete allerlei Kirchenideale: z. B. donatistische Reinheit nach Seiten der Sittlichkeit oder der Frömmigkeit und Intelligenz. Da will man Scheidung, Ausscheidung, entweder in der Art, daß man eine Kirche aus lauter Wiedergeborenen will oder

Digitized by Google

daß man wenigstens für ein Gebiet, die öffentliche Lehre, den Lehrstand, vollkommene Reinheit verlangt — das reine Bekenntniß, was aber auf die Forderung zurückführt, daß wenigstens der geistliche Stand nur aus Wiedergeborenen bestehen müsse, wenn die Kirche noch Kirche sein soll. Denn nach evangelischem Grundsatz kann das Bekenntniß nur verlangt werden als ein aus evangelischem Glauben stammendes, sodaß die Forderung des reinen Bekenntnisses doch mit der Forderung des wiedergebärenden Glaubens identisch ist. Der donatistische Pessimismus will diese niedrige Gestalt der Kirche, wonach sie auch Nichtgläubige in sich hat, unter den Dienern am Wort wie in der Gemeinde, sich nicht gefallen lassen und will auf dem Wege der Macht oder Gewalt sich Solcher entledigen, die nicht oder noch nicht im Bekenntniß mit der Kirche Eins sind. Freilich der Heuchelei kann er nicht steuern, wohl aber sie mehren. Andere, statt an die Keime des Reiches Gottes in der Geschichte und Gegenwart anzuknüpfen, möchten ein Neues improvisiren, das etwa auch als Wiederherstellung einer vergangenen Periode z. B. der Urchristlichen oder der Reformationszeit imaginirt wird — z. B. Irvingianer Herstellung des Apostolates. Aber wenn das Reich Gottes nicht irgendwie schon gekommen ist, so kann es auch nicht kommen, weil es ethisch ist, daher auch auf ethischem Wege und nicht durch Zauberei gesetzt werden kann. Die ethische Produktion fordert ihren lebendigen Anknüpfungspunkt in der Gegenwart auf allen Gebieten. In dem Pessimismus, der mit dem Bisherigen nur brechen will, es zu zerstören trachtet, damit das Neue komme, steckt ein Dualismus, etwas Manichäisches, wie in der voreiligen Befriedigung des Optimismus etwas Pelagianisches. Er zerreißt die Einheit, die Continuität der Einen Welt, indem er der wirklichen Welt eine imaginirte entgegenstellt, und so redet er, schlechthin unbefriedigt durch das Bisherige, gern von einem Staat der Zukunft, von einer Kirche der Zukunft, von einer Religion der Zukunft. Er ist, wenn noch Hoffnung, glaubenslose Hoffnung, d. h. rein subjektive, nicht aus der Vergangenheit und Gegenwart, aus Glauben und Liebe resultirende. Er ist ruhelose Hast und Ungeduld, nicht wie der Optimismus voreilige Ruhe und Befriedigung. Allein bloße Unruhe der Bewegung wäre auch wieder Stillstand und der Pessimismus, so feind er allem Con-

Digitized by

servatismus ist, conservirt doch nur ewigen Stillstand. Denn er verfährt nach seinem Prinzip stets abrupt, fängt in jedem Momente wieder von vorn an, wodurch aller und jeder Fortschritt ausgeschlossen, also das Stehenbleiben gegeben ist. Ist der Pessimismus der aktiven Form ruhelose Hast, die zu keinem Fortschritt kommt, weil sie immer schlechthin neu angefangen und mit allem Bisherigen gebrochen wissen will, so kommt noch weniger der Optimismus zu einem Fortschritt: er ist die bloße Stabilität, verleugnet die Unvollkommenheiten der Gegenwart, indem er das Ziel herabsetzt. Das Neue Testament stellt das Reich Gottes einerseits als schon gekommen dar für den Glauben, andererseits als noch kommend.[1] Dagegen löst der Optimismus und der Pessimismus diese ethisch nothwendige Verbindung des scheinbar Entgegengesetzten in entgegengesetzter Weise. Der Optimismus hält sich nur an das Erstere, das Gekommensein, ist Glauben ohne vorwärtstreibende Hoffnung, weil er von dem Reichthum des christlichen Prinzips und den tiefgreifenden Aufgaben desselben keinen Begriff hat, also doch nur oberflächlicher Glaube ist. Der Pessimismus hält sich nur an das Zweite, an das Kommensollen, aber nicht auf Grund des Gekommenseins; er hat vielleicht eine höhere Vorstellung von der Aufgabe der Weltumwandlung, aber er hat keinen Glauben an die Macht der Gnade, die schon Gegenwart ist; er ist, wenn Hoffnung, doch Hoffnung ohne Glauben, nicht christliche Hoffnung, sondern verfällt leicht wieder in Gesetzlichkeit.

2. Während in der christlichen Hoffnung Freude (χαρά) gepaart ist mit der rechten λύπη (2. Cor. 7, 10. Col. 1, 24), ist im Pessimismus und Optimismus falsche Traurigkeit und falsche Freude.

a) Der pessimistische Schmerz ist oberflächlich; denn er ist entweder α) nur ästhetisch, eudämonistisch, bezieht sich nur auf Uebel, Mangel an Weltgütern, wenn auch vielleicht auf Uebel des Gemeinwesens z. B. auf den Mangel an Macht und äußerer Ehre des Vaterlandes, auf den Mangel an erscheinender Herrlichkeit der Kirche — und das spielt eine große Rolle in unseren modernen Chiliasmen,

[1]) Luc. 17, 20. Matth. 11, 12. 6, 33. Joh. 3, 3—5. Matth. 25, 34 vgl. Matth. 6, 10: Dein Reich komme. Kap. 13 Senfkorn. 1. Cor. 15, 50. Röm. 14, 17.

Digitized by Google

z. B. dem darbyitischen und irwingitischen, wo überall der Hauptschmerz der mangelnden Erscheinung gilt. Oder β) ist der pessimistische Schmerz zwar auf die Sünde der Welt gerichtet, ihre Macht und Herrschaft, auf Satans Gewalt über sie; aber diese Sünde wird als schlechthin unüberwindlich an sich genommen, so daß ihr nicht Christi erste Parusie gewachsen sein soll, vielmehr nur die Macht des wiederkehrenden Herrn sie besiegen kann. Einstweilen aber wird ihr nicht frisches Liebeswirken, am wenigsten gemeinsames, sondern gewaltsames meist negatives, ausscheidendes, nicht beseelendes Thun, oder passive Resignation, höchstens christliches Zeugniß entgegengestellt; es wird gezweifelt, daß das Evangelium noch wie früher die Macht über die Sünde sein könne, gewachsen jedweder Form derselben auch im Volksleben. Mit dieser Verzagtheit zum liebenden, beseelenden Arbeiten, verbindet sich dann leicht von selbst, daß der Mensch sich innerlich der Welt nur als einer verworfenen, auf deren Gericht er wartet, gegenüberstellt, ja sich darin gefällt Matth. 7, 1, in richterlich gesetzlichem Wesen das Gericht Gottes zu anticipiren, lieblos immer das Schlimmste bei Anderen zu vermuthen und dadurch sich das Gefühl der Fremdheit in dieser Welt, der Pilgerschaft zu erhalten. Von selbst verbindet sich damit, da das Innere dem menschlichen Blick verborgen ist, die Neigung in gesetzlicher Weise Kennzeichen auszusinnen, wonach das Maaß der Christlichkeit zu bemessen sei.

Das Christenthum nun vertieft diesen pessimistischen Schmerz. Ist er noch ästhetisch, so erleuchtet es über den Zusammenhang zwischen Uebel und Sünde, aber auch zwischen dem Christenthum und dem Segen für alle Gebiete. Hat er mehr Beziehung auf die Sünde, aber in gesetzlicher Weise, so vertieft es den Schmerz, indem es das richterisch sich isolirende Wesen, die Lieblosigkeit und den Stolz, der darin sich zeigt, in seiner eigenen Sündigkeit aufdeckt und dem inneren Selbstgericht übergiebt. Das Christenthum bricht dem pessimistischen Schmerze die Spitze ab, indem es den, der so gern in der Rolle des Anklägers oder des Richters sich gefällt, oder den verkannten Weltbeglücker spielen möchte, vor Allem zurückweist in die gerechte und demüthige Stellung und zur Selbstanklage, zur Erkenntniß vom Zusammenhange der Sünde der Menschheit, der Gesammtsünde

Digitized by Google

und des eigenen Antheils an ihr weist; sodann aber auch, indem es die absolute Versöhnung mit Gott aus Gnaden gewährt und des abrechnenden, richtenden Hochmuths gegen die Mitknechte entwöhnt, daran mahnend, wie viel Schuld der eigenen Seele erlassen ward. Indem ferner in der absoluten Versöhnung schon ein Antheil an dem höchsten Gut gegeben ist, so nimmt das Christenthum dem Schmerz über das noch Fehlende die Bitterkeit und lehrt auch danken für das, was da ist Col. 1, 12, lehrt die Ueberschätzung des noch Fehlenden, besonders die Ueberschätzung der sekundären Sphären, als wäre in ihnen für sich das absolute Gut, ablegen. Es vertieft also die Unzufriedenheit ethisch und bahnt dadurch die Zufriedenheit mit Gottes Führungen, den inneren Frieden und die Freude an, denen allein die Macht beiwohnt auch in die Widersprüche der Welt den Frieden hineinzutragen.

b) Nicht minder aber vertieft das Christenthum auch die optimistische Freude: es führt durch den Schmerz über die Sünde in und außer sich zu der Freude an dem Gut, das wirklich diesen Namen verdient, das aber nur so da ist, daß es auch in eine Arbeit fordernde Zukunft weist. So stellt es Beide zurecht, richtet den peripherisch oder excentrisch gewordenen Geist ein und giebt ihm den rechten Ausgangspunkt im Glauben und den rechten Zielpunkt in der Hoffnung. Des Christen Freude ist veredelt. Durch Leid und Absterben des Unreinen hindurchgehend, ist sie Freude am ewig bleibenden Gut 1. Petri 1, 6. 2, 19 f. Jac. 1, 2 f. Aus dieser Freude am höchsten Besitz entwickelt sich freilich auch wieder ein Leid, ein Mitleid mit der Welt, die ihr Heil noch verkennt, aber nicht ein lieblos separatistisches Leid, nicht das Leid trotziger Verzagtheit, sondern ein Leid, das Trost bei sich hat und so in die christliche Liebe eingeht, um diese, die innere Liebesgesinnung zum werkthätigen Muth, zur kräftigen Liebe zu machen. So bestätigt sich aufs Neue: in der christlichen Hoffnung, wie sie den besprochenen Extremen entgegensteht, indem sie aus dem Glauben fließt und in die Liebe als thätige ausmündet, sind die Fruchtkeime, gleichsam die Tragknospen des christlichen Geistes enthalten.

3. Der christliche Muth (*ἀνδρεία*). Die Verkehrtheit der Welt steht oft imponirend da, das Gute scheint zu unterliegen dem Bösen. Das sind die Gegenstände der Tragödie, die nicht bloß in der

Digitized by Google

Dichtung, sondern oft genug in der Wirklichkeit vorkommen. Dagegen kämpfend innerlich und äußerlich kann man die Mächte des Bösen für zu schwer, für unüberwindlich nehmen und das wird zur Glaubensanfechtung; denn der Glaube kann nicht heil bleiben, wenn ihm seine Zukunftskeime verderben. Es wird seine eigene Gewißheit angefressen, wenn seine nothwendige Blüthe, die Hoffnung, der Verzagtheit oder Feigheit Platz macht. Da ist denn vor Allem Noth, daß das Fundament erneuert, der Glaube wieder fest werde. Da ist zum Bewußtsein zu bringen, daß das Reich Gottes schon in Christus da ist und in ihm die Wahrheit und die Kraft der Gegenwart. Da ist gegen die aufgespreizte und doch innerlich nichtige Welt, die mit dem Christenthum im Widerspruch ist, die Idealität des Glaubens oder seine akosmistische Seite geltend zu machen. Das Sein der widergöttlichen Welt als widergöttlicher wird für den Glauben suspendirt, der ihrer Ohnmacht gegen die göttliche Welt wieder gewiß wird; denn außer Gott führt sie nur ein Scheinleben. Der Geist hat so wieder seine feste Burg und darin seine Freiheit. Die Macht der Sünde und des Irrthums ist ihm schon gerichtet, und er schaut selbst auf das Wachsthum und die Ausbreitung der Verkehrtheiten hin als auf die Entwicklung zu ihrem sicheren Untergange. Die Bitterkeit und Herbigkeit des unreinen Schmerzes, dem das Reich Gottes in Christo selbst bedroht scheint, löst sich auf in die Erkenntniß der Thorheit und Eitelkeit der Angriffe auf das Reich Gottes. Ja, der im Glauben gesammelte Geist erkennt seine frühere Angst für das Reich Gottes nun selbst als Thorheit, nicht minder als die Blindheit der Angriffe selbst, und so kann dasjenige, was zunächst erschreckend und tragisch war, den paulinischen Triumphgesang hervorlocken: „Tod, wo ist Dein Stachel, Hölle, wo ist Dein Sieg! Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch Jesum Christum!" oder des Psalmisten Worte: „Warum toben die Heiden 2c." Ps. 2. Das ist das, was man den christlichen Humor[1]) nennen kann. Aber er ist nur dann ein hoher und christlicher, wenn die aus den Verwirrungen der Zeitlichkeit gerettete Geistesklarheit nicht optimistisch mit Friedr. Schlegel zu einer gegen den Kampf der Welt gleichgültigen Ironie wird, die sich weder im Mitgefühl noch willens-

[1]) [Vgl. den Vortrag von F. J. Meier, Humor und Christenthum. 1876.]

kräftig an diesem Kampfe betheiligen will. Wer, um eine angebliche Erhabenheit der Gesinnung zu haben, dem irdischen Treiben nur wie aus der Vogelperspektive zusieht, denkend, daß was die Menschen mit so tragischem Ernste betreiben, alles Thorheit und Eitelkeit sei, also tragikomisch, der steht in genußsüchtigem Egoismus, nur einer andern Form der Thorheit, nämlich der Frivolität und Blasirtheit. Dagegen ist schwerlich ein christlich weiser, umschauender und muthiger Charakter möglich, der nicht als Moment und Salz etwas von jenem Humor gekostet hätte und immer noch kostete. Der christliche Humor hat besonders in Zeiten sein gutes Recht, ja ist Pflicht, wo z. B. in der Kirche oder sonst im Gemeinwesen Irrthum und Verkehrtheiten zu einer gigantischen Höhe herangewachsen sind, so daß der Kampf dagegen der nöthigen Besonnenheit und des Muthes entbehrte, wenn nicht diejenige Sammlung durch die wahre, christliche Weltanschauung einträte, welche den Schein der Macht der gegnerischen Kräfte auf das gebührende Maaß zurückführt und die Freude an dem gegenwärtigen und künftigen Reich Gottes stärkt. Ein Salz ist er aber nicht bloß gegenüber diesen feindlichen Mächten, sondern auch für die eigene Person, die er vor dem träge, verzagt, faul Werden zu bewahren dient. Daraus geht denn auch die mit Salz gewürzte Rede, die lieblich ist zu hören, hervor Col. 4, 6. Er verlangt also, und dies ist eine Probe seiner Reinheit, daß wir uns nicht bloß gegen die Verkehrtheiten außer uns richten, sondern auch gegen den sündigen Widerschein derselben in uns, bestehend in der Verzagtheit und Furcht vor der Macht des Bösen, in der Ueberschätzung desselben, die sich auch z. B. in bitterem, leidenschaftlichem Urtheil ausdrücken kann. Ferner aber muß ihm das lebendigste Interesse an dem Kampfe beiwohnen. So ist er dann nur ein Moment in der christlichen Geistesklarheit, die hell und freudig das Gedeihen des Reiches Gottes auch durch seine Widersacher fest hält in der Hoffnung und sich so sammelt zu neuem, des Sieges gewissen und dadurch siegenden Kampfe. Der Uebergang von jenem Insichgehen und Sichsammeln zum thatkräftigen Aussichheraustreten vermittelt sich durch das christliche Mitgefühl der Liebe. Da jener christliche Humor das lebhafteste Interesse am Guten und an seiner Verwirklichung in sich trägt, so kann er nicht in einsamem und selbstsüchtigem Genuß

bleiben. Er kann nicht die Thorheiten und Verkehrtheiten zum Stoff, zur Folie seines Genusses machen — das ist die diabolische Freude, die des Bösen fortwährend bedarf. Sondern, sobald jene Sammlung und innere Stärkung gewonnen ist, vermöge deren dem Geist die Gegner ungefährlich für das höchste Gut erscheinen, geht er über in das Gefühl des Mitleids darüber, daß die Menschen durch ihre Verkehrtheit um das höchste Gut gebracht werden, und so wird durch das neu gewonnene Bewußtsein des höchsten Guts und seines Werthes die thätige Liebe aufgeregt. Diese behandelt aber die Menschen nicht bloß als Gegenstände des Mitleids, als Leidende, Kranke, sondern als ihrer Idee nach Ebenbürtige und Freie, und so eröffnet die Liebe den ritterlichen Kampf mit dem Bösen Eph. 6, 10 f. Ihr Mitleid ist nicht bloß pathologisch, sondern geht in die That aus, die es berufsmäßig mit dem Bösen aufnimmt, sich dem Guten und seiner Ehre zum Organ stellt — militia Christi. Mag dieser christliche Waffendienst zum Leiden oder Thun rufen, der ζῆλος, der christliche Liebe ist, liebt, indem er das Gute will, die ideale Gestalt dessen, den er als Bösen bekämpft.

Von dem Muthe, der aus der wahren, christlichen Weltanschauung entspringt, giebt uns Christus ein Vorbild. In der Erniedrigung bekennt er sich frei als König, was er sonst verbarg Joh. 18, 36 f. vgl. 6, 15. Joh. 16, 33. 1. Joh. 5, 1 ff. Er ist im Himmel, da er auf Erden ist Joh. 3, 13, und sieht im Geiste schon gegenwärtig die Früchte, Joh. 4, 35, die doch erst aus dem erstorbenen Weizenkorn kommen. Joh. 12, 24. Er feiert seinen Sieg und giebt der Welt die Majestät des Weltenrichters zu erkennen, da er gerichtet wird und dem Tode entgegen geht. Aber die den Sieg anticipirende Hoheit seines Bewußtseins entfremdet ihn der Welt nicht. Mit liebender Wehmuth blickt er auf Jerusalem, das ihn verwerfen wird Matth. 23, 37, und reinigt den Tempel, dessen nahen Untergang er doch weissagt. Seine Wehmuth und sein Mitleid sind thatkräftig. „Weinet nicht über mich.“

4. Durch die im Glauben wurzelnde und der Liebe einverleibte Hoffnung wird nun aber auch in jedem Momente etwas von dem höchsten Gut wirklich erreicht. Die christliche Tugend ist um den Erfolg nicht bange. Sie ist aber auch dagegen nicht gleichgültig. Man meint häufig, der Erfolg stehe ja nicht in des Menschen Hand; man dürfe

Digitized by Google

nach dem Erfolge die Güte des Wollens selbst nicht bemessen. Stände dies absolut fest, so hieße das: es sei gleichgütig, was gewollt werde, nur daß es in der rechten Gesinnung gewollt werde. Allein wenn nichts Gutes durch die That erreicht wird, so ist nicht das Rechte gewollt und darum auch nicht auf die rechte Weise, d. h. ohne die Tugend der christlichen Weisheit. Was recht gewollt wird, das ist in Gott gethan und von Gott gewollt; dann kann aber auch der heilsame Erfolg nicht fehlen, obschon wahr bleibt, daß keineswegs der Menschen Gedanken und die Gottes zusammenfallen. Nur das ist dabei festzuhalten: das Reich Gottes kann seine Siege auch feiern durch scheinbares Unterliegen. Der Christ bewegt sich daher, auch wenn scheinbar nicht gelingt, was er will, nicht im Unsichern, streicht nicht in die Luft 1. Cor. 9, 26. Die christliche Tugend ist nicht in einem ziellosen progressus in infinitum, der nicht besser als Stillstand oder Kreislauf wäre, sondern erreicht etwas in jedem Moment, producirt einen Theil des höchsten Gutes, innerlich oder äußerlich, ein Resultat, das selbst wieder fruchtbar ist für die Zukunft.

Zweite Abtheilung.

Das Bestehen der christlichen Persönlichkeit durch Erneuerung und Uebung.

§ 48.

Eine neue Tugendreihe ergiebt sich durch die Selbsterhaltung der christlichen Persönlichkeit, die zugleich ihr Wachsthum ist. Diese Selbsterhaltung vollzieht sich durch Reinigung sowie durch Uebung, welche zur Tugendfertigkeit wird. Die Fertigkeit des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung ist in der Dreiheit von Treue, Beharrlichkeit, Besonnenheit enthalten. Durch Reinigung und Uebung geht aber die christliche Tugend, obwohl im Prinzip eine Totalität, in ein Werden oder ein Stufenleben ein, das zugleich Tugendentfaltung ist. Denn die Tugendfertigkeit wächst nur durch die mit immer siegreicherer Selbstzucht verbundene Eroberung oder Beseelung aller Kräfte, der geistigen und leiblichen, identischen und individuellen kraft des christlichen Tugendprinzips, das hierdurch ebensoviele Organe und Tüchtigkeiten für seine Selbstdarstellung gewinnt. Diese Ausprägung

der individuellen Persönlichkeit durch das Tugendprinzip in der Mannichfaltigkeit der tugendhaft gewordenen Kräfte, die gleichwohl eine geschlossene, harmonische Einheit (ἁπλότης, εἰλικρίνεια) bilden, constituirt den christlichen Charakter im engeren Sinne.

1. Biblische Lehre. Die neue Persönlichkeit ist neu nur dadurch, daß sie sich beständig erneuert Col. 3, 9. Eph. 4, 24, und darin das Werk der Selbstheiligung vollbringt. Diese Erneuerung vollzieht sich a) negativ in einem reinigenden Verfahren (Katharsis) 1. Joh. 1, 9. 2. Cor. 7, 1. Röm. 6, 1 ff. Col. 3, 9. Phil. 2, 12. Tit. 2, 12, Ausziehen des alten Menschen. b) Positiv in der Uebung (γυμνασία) 1. Joh. 3, 7. Hebr. 5, 14. 12, 11. 1. Cor. 9, 24—27. Das Negative und das Positive kann man zusammenfassen in der ἄσκησις Act. 24, 16. Das Neue Testament fordert einmal im Allgemeinen das „ἁγνίζειν ἑαυτόν" 1. Joh. 3, 3. Jac. 4, 8. 1. Petr. 1, 22 „die Heiligung", worin das Negative und Positive zusammengefaßt ist; es fordert für den neuen Menschen die Behütung seiner selbst τηρεῖν ἑαυτόν 1. Joh. 5, 18, die Erneuerung ἀνακαίνωσις, ἀνανεοῦσθαι Col. 3, 10. Eph. 4, 23. Röm. 12, 2. 2. Cor. 4, 16. Tit. 3, 5, das Wachsthum Eph. 4, 12 und stellt sie als Werk des h. Geistes dar 1. Petr. 1, 2. Phil. 1, 4—7. 2. Thess. 2, 16. 17, aber auch als Ziel und Aufgabe des eigenen Ringens 1. Thess. 4, 3. 7. Endlich aber als die Frucht stellt es in Aussicht und fordert es die wachsende Tugendfertigkeit, Tüchtigkeit ἱκανότης Col. 1, 12. 2. Cor. 3, 6. Die in Glauben, Hoffnung, Liebe sich zusammenfassende Gesammtkraft der Tugend tritt nun aber, wenn die Tugend Fertigkeit wird, unter neuen Gesichtspunkt. Da wird aus dem Glauben Treue, was im N. Testament auch zum Theil wieder πίστις heißt oder δοκίμιον τῆς πίστεως Jac. 1, 3. 1. Petr. 1, 7, aus der Liebe die Beharrlichkeit des guten Willens, ὑπομονή Röm. 5, 4. 2, 7. Luc. 8, 15. 1. Tim. 6, 11. 2. Tim. 3, 10. Tit. 2, 2. Jac. 1, 3. 4. Apok. 2, 19. 14, 12. Auf die Weisheit endlich bezogen ist die Fertigkeit σωφροσύνη, Besonnenheit, 1. Tim. 2, 9. 15. Act. 26, 25. σωφρονισμός 2. Tim. 1, 7, σωφρονεῖν Röm. 12, 3. 1. Petr. 4, 7.

2. Der neuen Persönlichkeit ist göttliches Leben einverleibt, zu eigen geworden und dieses neue Leben verhält sich ähnlich wie die

Gaben der ersten Schöpfung, womit die Person als anvertrautem Pfunde zu wuchern hat, obwohl sie nur durch die Gemeinschaft mit demselben Geiste Gottes, daraus sie wurde, und durch seine Kraft sich selber erhalten kann. Sie ist nicht mehr bloße Empfänglichkeit, sondern spontan, frei und zu ihrer Selbsterhaltung mitthätig. Wer da hat, dem wird gegeben Matth. 13, 12. Der Synergismus ist verworfen und verwerflich in dem Sinne, als könnte irgend wann ohne Gott aus eigener Kraft etwas Gutes von uns geschehen und als könnte solches Thun unsere Rechtfertigung theilweise wenigstens bewirken, aber nicht in dem Sinne, daß der Mensch kein selbstloser Durchgangspunkt göttlichen Wollens bleiben solle, als ob es nur vereinzelte göttliche Aktionen gäbe, die keinen Focus des höheren Lebens, keine neue menschliche Persönlichkeit schüfen. Auch kann kein absolutes Decretum den Menschen halten und behüten: der Mensch muß auch behütet sein wollen und so sich selbst behüten. Es giebt keinen fertigen Gnadenstand in diesem Leben, 2. Petr. 1, 10, sondern nur einen sich stets reproducirenden, also in steter Bewegung begriffenen, zu dessen Festigkeit gehört, daß es an der tugendhaften Rüstigkeit im Kampfe mit dem noch vorhandenen Bösen nicht fehlt, sondern daß die Trübungen und Fehler sofort dem Gewissen des Christen zur Anzeige werden, von wannen des Feindes Macht droht, diese Anzeige aber zur wirklichen Aufforderung an den Willen zum wirklichen Kampfe. Es kommt dabei Zweierlei in Betracht:

a) Der neue Mensch ist anfangs noch *νήπιος*, bedarf erst des Wachsthums zur *ἡλικία Χριστοῦ* Eph. 4, 13. Er ist schwach und ungeübt, obwohl eine reale Ineinsbildung göttlichen und menschlichen Lebens im Mittelpunkte des Ich da ist.

b) Diese neue Persönlichkeit ist in der alten, die mit ihren Kräften sich an den Dienst eines anderen Prinzips gewöhnt hat; so hat ihr Feind noch Gewalt über einen Theil dessen, das zur persönlichen Lebenseinheit gehört. Da die Bestimmtheit ihrer Seiten, auch die böse, ihre Bestimmtheit ist, kann sie nur dadurch trotz dieser andauernden Verflechtung mit der Sünde sich behaupten, daß sie immer widerwillig und so im Innersten ihnen fremd, die unreinen Bestimmtheiten an sich hat, sie immer als fremd setzt im selbstbewußten Wollen und sie abstößt im inneren Scheideprozeß, der immer mehr in's Mark dringt und

schmerzliche Selbstverleugnung kostet. Die neue Persönlichkeit, in der die Sünde nicht mehr herrscht, kann das Widerstreben gegen die noch anklebende Sünde der Natur nur dadurch zeigen, daß sie die Versuchungen durch Selbstzucht erwidert und entkräftet, dies selbst aber so einrichtet, daß die erstarkte neue Persönlichkeit immer neue Gebiete, von wannen her noch Versuchungen kommen, sich unterwirft, sodaß sie zu beseelten Organen des Guten werden. Ein Vacuum giebt es nicht im persönlichen Leben. Das Gebiet, das der neue Mensch sich noch nicht unterworfen hat, findet von selbst seinen Herrn, oder vielmehr behält den alten, der nicht von selber weicht. Es findet eine enge Verkettung statt zwischen dem Bestand des neuen Lebens und dem Tode des alten, zwischen der Selbsterhaltung des Glaubens, der Liebe und Hoffnung und zwischen der christlichen Reinigung und Selbstzucht, dadurch aber Wachsthum. Der neue Mensch kann nur leben auf Kosten des alten.

Daher *α*) keine Erhaltung des neuen Menschen ohne Bekämpfung des Bösen. Es ist ein gefährlicher Wahn, den Gnadenstand als einen Ruhestand anzusehen; denn das Böse hält nicht Frieden, kann es auch nicht Gal. 5, 17. Kampfloser Friede wäre also Unterwerfung, Nachgiebigkeit gegen das Böse. Der Krieg hört nur auf mit dem Tode des einen oder anderen Theils. *β*) Aber ebenso kann auch das Wachsthum oder Erstarken des neuen Menschen nur geschehen auf Kosten des alten oder dadurch, daß die diesem dienstbar gewesenen Kräfte zu Organen des neuen Menschen werden, Röm. 6, 15—22. Endlich aber auch *γ*) Wachsthum und Erhaltung sind auf's Engste verknüpft. Denn das ist von selbst klar: ohne Erhaltung kein Wachsthum. Umgekehrt hat schon die Selbsterhaltung als Uebung der Kräfte, z. B. im Kampfe, es an sich, die Kräfte zu mehren. Die fortgehende Reinigung und Uebung bringt nicht blos tägliche Erneuerung im Innersten, im Geiste des Gemüthes, sondern auch Wachsthum, die Frucht der Tugendfertigkeit. Sie besteht darin, daß immer mehr die Natur, die der neuen Person nicht blos noch nicht angeeignet, sondern mit ungöttlichem, ungeordnetem Hange behaftet war, der Person mehr und mehr unterworfen und ihr williges Organ wird, womit die Tugend zur Gewohnheit und andern Natur wird, in Treue, Beharrlichkeit, Besonnenheit. [Vgl. § 43, 2. S. 332.] Die Erhaltung

wird schon absichtslos ein Wachsthum durch den anerschaffenen geistigen Lebenstrieb, der von innen heraus zur Selbstentfaltung der individuellen Kräfte drängt, und durch die fortgehende Assimilation von immer Neuem, von der Welt und von Gott her, auch von neuer Erkenntniß seiner selbst 2c.; und diese Assimilation bereichert die Persönlichkeit. Doch hiervon später.

3. Es giebt eine Asketik als Lehre von der Reinigung, Bewahrung und Stärkung des geistlichen Lebens.[1]) Da Glaube, Liebe, Hoffnung die christliche Gesammttugend constituiren, so muß die reinigende Selbstbewahrung und Uebung sich auf alle drei beziehen; keine ist gesund ohne die andere. Nun kann zwar eine der Seiten besonders schwach und bedroht sein: da ist aber vor Allem das Glaubensleben zu kräftigen, weil die Triebkraft des Ganzen von ihm ausgeht, nur so ein wachsthümlicher Fortschritt möglich ist, der nicht blos von außen angeübt, angelernt ist. Es kommt vor Allem darauf an, die durch die Unreinigkeit der Sünde gehemmte Gemeinschaft mit Gott in Christo durch den h. Geist herzustellen in einem zunächst reinigenden Verfahren. Da erhebt sich nun aber die Frage: Darf die Selbstreinigung, um das Uebergewicht des sinnlichen Lebens zu dämpfen, sich Entbehrungen und Enthaltungen, Einsamkeit, Wachen, spärlichen Genuß von Speise und Trank, kurz Fasten von allerlei Art auflegen, was Alles zur sogenannten negativen Askese gerechnet wird? Sodann, was die positive Uebung anlangt, darf es Handlungen geben, die zum Zweck nur die Uebung haben, oder darf die Uebung nur in Formen, die auch an sich Werth haben, also nur zugleich mit sittlichem Produciren geschehen? In die römische und griechische Kirche haben sich viele Mißbildungen in Bezug auf Askese eingeschlichen, sodaß auch das Wort nahezu einen übeln Beigeschmack erhalten hat. Nicht blos gelten die Entsagungen, Selbstpeinigungen, die willkürlich auferlegt oder übernommen sind, für ein gutes, verdienstliches Werk, für einen

[1]) Litteratur. Reinhard a. a. O. IV, § 416 bis Bd. V, § 478. Schmid a. a. O. S. 63 f. 589—615. Schleiermacher, Christl. Sitte S. 141 f. Grundlinien e. Kritik der bisherigen Sittenlehre 307 f. Rothe a. a. O. A. 1. Bd. 3. § 869—873. 878—894. Martensen a. a. O. II, 1 S. 485 f. Zöckler, Kritische Geschichte der Askese. 1863.

Digitized by Google

Tugendbeweis, gleichgültig, was Motiv und Gesinnung dabei war. Als ob schon die bloße Enthaltung von Genuß, Besitz, Ehe, Uebernehmen von Schmerz an sich etwas Gottwohlgefälliges wäre, wenn auch diese Enthaltung oder dieses Leiden Niemand zu Gute kommt, was nur der Fall wäre, wenn diese Güter oder Verhältnisse an sich böse wären, oder wenn Gott an sich am Schmerz der Creatur Freude hätte: und das wäre manichäisch. Die Säulenheiligen in der griechischen Kirche, Asketen in der römischen haben Wunderbares in solchen Uebungen geleistet und nach Art von Athleten ein bewunderndes Publikum um sich gehabt. Daß nun Derartiges verwerflich ist, das weder Anderen nützt noch den Menschen selbst sittlich fördert, ist klar. Solche angebliche Heilige sind ja in ihrem Thun gar nicht in Verwirklichung eines guten Zwecks begriffen, denken auch nicht an einen künftigen guten Zweck, den sie erreichen wollen, wenn sie den Körper zu dienstwilligen Organen gebildet, sondern schädigen denselben und machen die rein formale Kraftleistung negativer oder positiver Art zu einem in sich guten Werk oder Selbstzweck.

Aber ist Solches auch verwerflich, so ist damit noch nicht über die sittliche Zulässigkeit der Askese überhaupt entschieden. Schleiermacher[1]), Martensen[2]), Rothe[3]) machen auf folgende Bedenken gegen sie aufmerksam: 1. Eine Handlung sei sittlich gut, wenn in ihr das Wollen des Guten überhaupt mitgesetzt ist, also auch eine Beziehung auf den sittlichen Gesammtzweck und auf das objektive höchste Gut in der Welt. Also sei das asketische Handeln, das nur auf die sittliche Vervollkommnung der eigenen Person gerichtet sei, sittlich tadelnswerth. Allein es ist wohl ein asketisches Thun zur eigenen Selbstvervollkommnung denkbar, das die eigene Vervollkommnung als die nothwendige Voraussetzung für das Wirken zum Besten des Ganzen will. Beides ist wohl vereinbar. 2. Gewichtiger ist die zweite Frage: Kann denn asketisches Handeln wirklich der eigenen sittlichen Vervollkommnung dienen? Darf denn empfohlen werden, durch Askese einen Vorrath sittlicher Kraft zu sammeln für ein kräftiges sittliches Handeln in den

[1]) Kritik der Sittenlehre S. 307 f.

[2]) System der Moralphilosophie S. 74 a. a. O. II, 1, S. 485.

[3]) a. a. O. III, S. 113.

Digitized by Google

realen Lebensverhältnissen, so wie der Krieger exerciren, formale Handlungen, Bewegungen lernen muß, um für den Krieg vorbereitet zu sein? Darf es Handlungen von lediglich formalem Gehalt geben, um mit sittlicher Vollkraft handeln zu lernen? Wird nicht diese Vollkraft doch nur erworben durch ein Handeln, das Zwecke realer Art zu seinem Inhalt hat, wie das Schwimmen nicht gelernt werden kann ohne in's Wasser zu gehen; so daß also sittlich zu handeln durch Uebung in den Elementen der sittlichen Lebensgebiete erlangt wird? Gewiß, ein Handeln, das schlechthin Nichts wirkt, rein formal ist, ist kein sittliches Handeln. Aber ein solches Element ist auch die eigene Person, an der nicht ohne Rücksicht auf das Gute überhaupt braucht gearbeitet zu werden. Es bleibt doch dabei, daß erst, wenn in der Person die Tugendkraft da ist, auch für Andere von ihr Etwas geleistet werden kann. Damit ist als sittlich richtige Reihenfolge festgestellt, daß zuerst für die Tugendkraft der Person Sorge zu tragen ist. Und da haben auch selbstübernommene Enthaltungen und Uebungen ein sittliches Recht, durch welche die Uebermacht des Fleisches gebrochen und die Nüchternheit, Besonnenheit hergestellt wird, ohne welche der Glaube nicht möglich ist, also das Schöpfen aus der wahren, ergiebigen Quelle der Tugendkraft [1]). Die Unmündigkeit muß exerciren in jedem Gebiet.

Wir werden aber zu unterscheiden haben, welcherlei asketisches Thun berechtigt ist *vor* dem Glauben und welches für den *Christen* als solchen. *Vor dem Glauben* kann das asketische Handeln noch nicht Ausfluß vorhandener christlicher Tugendkraft sein, wohl aber Verlangen danach, und muß zum Ziel haben, den Glauben, die Entstehung der christlichen Persönlichkeit zu ermöglichen, wozu stilles Eingehen in

[1]) Sonach ist *Rothe* beizustimmen, sofern er einerseits ein asketisches Thun verwirft, das gar nichts Anderes als asketisch ist oder ausschließlich für die eigene Person sorgen will, andererseits aber doch ein in das Ganze des sittlichen Lebens, so lange dieses noch nicht vollkräftig ist, sich einfügendes asketisches Thun anerkennt als gut und sittlich, natürlich so, daß, wenn die Disharmonieen überwunden sind, für ein asketisches Thun zur Beendigung dieser Mißverhältnisse in der Person Nichts mehr übrig bleibt, also so, daß die *sittliche Nothwendigkeit* eines asketischen Thuns, die für uns vorhanden ist in diesem Leben, demüthigend bleibt und nie Gegenstand der Ostentation oder Verdienstlichkeit werden kann. Vgl. III, S. 114—117.

Digitized by Google

sich, Selbsterkenntniß, Nüchternheit gehört. Daher sind Enthaltsamkeitsvereine, in welchen die größere sittliche Kraft der Einen sich bindet zu Gunsten der Schwächeren, um sie zur Selbstzucht durch diese Gemeinschaft zu führen, wohl zu rechtfertigen.

Bei den Christen dagegen muß Alles, auch das Fasten jeder Art aus dem Glauben hervorgehen, aus innerer Lust am Wachsthum des neuen Menschen, dem zulieb Hemmungen aus dem Wege geräumt werden, aus geistlicher Werdelust Matth. 6, 16 f. und aus der Unlust an noch vorhandener, demüthigender Unfreiheit. Ein solches Fasten ist kein Sauersehen, sondern eine Aeußerung der Freiheit und der Lust am neuen Leben, nicht des Stolzes und der Eitelkeit, sondern es hat zugleich etwas Demüthigendes, nämlich daß es noch nöthig ist. Aber es ist zugleich produktiv, nämlich eine Freiheitsförderung und, weil Kräftigung des sittlichen Geistes, eine Mehrung des sittlichen Gutes, die auch dem Ganzen wieder zu Gute kommen wird. Solches asketisches Thun, das aus vorhandener, aber wachsenwollender Tugendkraft hervorgeht, hat denn auch sein Maß gegen Extravaganzen zerstörender Art in sich selber. Denn es kann ihm nur darauf ankommen, geistfeindliche Gewohnheiten und Richtungen der Kräfte zu überwinden, die Kräfte selber aber zu Organen der freien Person zu machen, also zu erhalten.[1])

4. Tugendmittel. Wenn hiernach auch bei Erwachsenen das asketische Handeln vorkommen darf und soll, so fragt es sich nach den Maßregeln oder Mitteln[2]), um die Selbsterziehung des Christen zur vollkräftigen Tugend, zum Ziele zu führen in Reinigung und Uebung. Das ist die Lehre von den Tugendmitteln, welche freilich oft so vorgetragen worden ist, daß die Einheit der Tugend sich zersplitterte oder zusammengestückelt werden sollte, also dem gesetzlichen Wesen Vorschub geleistet ward. Die Tugendmittel sind das ethische Correlat der Gnadenmittel, mit denen sie eng zusam-

[1]) [Selbstverständlich muß die Art und das Maaß des asketischen Handelns nach des Verfassers Meinung dem Urtheil des individuellen Gewissens überlassen bleiben.]

[2]) Vgl. Rothe A. 1. III, S. 120 f. § 878—894. Reinhard IV, § 416 bis in Band V, § 478.

Digitized by

menhängen. Tugendmittel sind Handlungen des Menschen, Gnadenmittel Handlungen Gottes. Jene sind solche Handlungen, welche die Förderung der persönlichen Tugend zum Zwecke haben. Eigentlich müssen alle Lebensverhältnisse, auch die Leiden, sodann besonders der Beruf und die privaten Verhältnisse für den Christen Tugendmittel sein. Aber es giebt doch auch besondere Veranstaltungen, die theils vorhanden, theils vom Christen zu treffen sind, um der Kräftigung der Tugend zu dienen. Die Erneuerung, durch welche die Tugend sich erhält und wächst, ist theils reinigender, theils positiv übender Art (§ 48, 2) und umfaßt primär die Erhaltung und Stärkung des Glaubens, aber auch die Kräftigung des Erkennens und Wollens. Das reinigende und übende Verfahren nun, das auf den Glauben sich richtet, fordert die sogenannten religiösen Tugendmittel, während man als im engeren Sinne sittliche Tugendmittel die auf Reinigung und Kräftigung des Erkennens und Willens gerichteten bezeichnen kann.

a) Zu den religiösen Tugendmitteln gehört das Gebet, die Contemplation, der Gebrauch des Wortes Gottes und des Sakramentes, sowie die Theilnahme an der durch diese normirten christlichen Gemeinschaft, was alles zugleich religiös reinigend und übend wirkt, aber schon nicht blos dem Glauben zu Gute kommt, sondern auch das Erkennen und den Willen fördert.

b) Zu den sittlichen Tugendmitteln gehört: α) was die Reinigung angeht, nach Seiten des Erkennens die Selbstprüfung 1. Cor. 11, 28, nach Seiten des Wollens die Bußzucht. Für die Selbstprüfung nimmt Sammlung und Selbstbeobachtung im Lichte des Wortes Gottes, auch in Einsamkeit die wichtigste Stelle ein; für die Bußzucht die Bestreitung des Uebergewichts der Sinnlichkeit und die Selbstdemüthigung vor Gott, nach Umständen auch vor dem Nächsten.

β) Die positive Pflege und Mehrung der Erkenntniß oder christlichen Weisheit geschieht besonders durch die Anschauung des Bildes Christi, als Urbildes für uns; aber es dient ihr auch der Verkehr mit fruchtbaren geistigen Kreisen in der Literatur oder im Leben. Die Fertigkeit des Tugendwillens oder der Liebe endlich wird gewonnen theils durch das Erlernen der vollkommenen Selbstbeherrschung, sodaß namentlich die sinnliche Natur immer gefügigeres Organ für

Digitized by Google

den Liebesgeist der Person wird, theils durch die Gewöhnung [1]), sich selbst zu vergessen und zu opfern, immer mehr aber Herz und Sinn in Liebe für Andere zu erweitern. Endlich ist aber noch die Feststellung einer angemessenen Lebensordnung und Zeiteintheilung, wobei die Wahl der Gesellschaft eine wichtige Stelle einnimmt, erforderlich, um all diesen Bedürfnissen der Reinigung und des Wachsthums ihre Befriedigung zu sichern. Das Nähere können wir auf die nächste Abtheilung versparen, die, nachdem von der Entstehung und dem Bestehen der christlichen Persönlichkeit geredet ist, ihre Selbstdarstellung und Selbstentfaltung behandeln soll. Denn auch das aktive Thun, haben wir gesehen, muß bei den Christen aus dem vorhandenen Tugendprinzip folgen, also Selbstdarstellung und Selbstentfaltung sein.

Anmerkung. Sind auch Gelübde ein Tugendmittel? Daß alle Gelübde verwerflich sind, die auf eine willkürliche Selbstgesetzgebung hinauslaufen, ergiebt sich aus dem Früheren. Alle Kräfte, die wir haben, gehören dem Herrn, wir können nicht willkürlich darüber zu Gunsten eines Gelübdes disponiren, das nicht in sich selbst sittliche Nothwendigkeit hat; denn wir sind nicht unserer selbst. Das Gesetz, der Wille Gottes nimmt das ganze Leben in Anspruch: damit fallen die Mönchsgelübde, Wallfahrten, Almosen, Kasteiung und was damit verwandt ist. Ist aber das Geloben überhaupt verwerflich? auch die Gelobung, gehorsam zu sein Solchem, was wirklich Gottes Wille ist? Man hat gesagt, auch da sei das Gelübde unfromm, weil es den Schein erwecke, als sei man nicht schon ohne dasselbe dem göttlichen Willen verpflichtet, als verdankte also das, was doch Gottes Wille ist, seine verbindliche Kraft erst unserem Versprechen, oder den Schein, als stehe es in des Menschen freier Macht, das Gebot zu erfüllen, als hinge er dabei nicht von Gottes Gnade ab. Wo nun freilich das Eine oder Andere der Fall, da ist Gelübde verwerflich; aber keineswegs sind jene Fehler mit Gelübde nothwendig verbunden. Gelübde setzt nur voraus, daß der Mensch auch dem, wozu er verpflichtet ist, die Anerkennung versagen kann, daß, während Gott stets bereit ist, dem redlichen Willen beizustehen, der Mensch das, worauf es ankommt, auch verweigern kann, aber auch sich vornehmen kann, Gott gehorsam zu sein, und daß er diesen Vorsatz sich fixirt und klar vorhält als von nun an festzuhaltendes Streben. Geloben hängt so mit „Glauben" eng zusammen. Ohne die sittliche Zulässigkeit solchen Gelübdes, das mit dem besseren Lebensvorsatz identisch ist, kämen wir in ethischen Quietismus, es würde die Betheiligung des Menschen am Werke seiner sittlichen Selbsterbauung geleugnet. Aber freilich, damit ist auch gesagt, daß es

[1]) Z. B. das Geben ist zu lernen durch Uebung im Geben.

Digitized by Google

eigentlich nur Ein Gelübde, das Lebensgelübde giebt, dem Einen, Alles umfassenden Taufbunde gemäß, den der Glaube mit Christus schließt. Das Eine Lebensgelübde der Treue gegen Christus (Confirmation) umschließt Alles. Was nicht darin Raum hat, ist unerlaubtes Gelübde, zumal wenn gelobt wird, was nicht Pflicht, sondern was nur Rathschlag ist, und es auf Kosten wirklicher Pflichten vollzogen wird.

Dritte Abtheilung.

Die Selbstdarstellung, Selbstentfaltung der tugendhaften Persönlichkeit.

§ 49.

Die neue Persönlichkeit ist schon an ihr selbst ein Theil des höchsten Gutes durch die ihr beiwohnende Gotteskindschaft, nicht nur in Form des bloßen Genusses und der Seligkeit, sondern des grundguten, reinen Seins. Und zwar ist jede Persönlichkeit als christliche ein eigenthümliches Gut; denn in jeder wird die natürliche Individualität geheiligt und zur reinen, kräftigen Ausgestaltung gebracht. Soviel christliche Charaktere als Personen. Aber ein Gut ist die christliche Persönlichkeit nur so, daß sie stets in Mehrung des höchsten Gutes begriffen ist, indem sie, was sie ist, darstellt in Selbstbethätigung.

Erstes Kapitel: Die Darstellung der gottebenbildlichen Persönlichkeit im absoluten Verhältniß.
Zweites Kapitel: Im Verhältniß zu sich.
Drittes Kapitel: Im Verhältniß zu Anderen.[1])

[1]) [In Bezug auf diese Eintheilung ist zu beachten: 1. daß nach des Verfassers Meinung die Lehre von der christlichen Persönlichkeit keineswegs blos Tugendlehre ist, sondern die Persönlichkeit ist ebenso ein Theil des höchsten Gutes und bethätigt sich in pflichtmäßigen Handlungen und Werken. Daher auch von diesen die Rede wird als Bethätigungen der Persönlichkeit. 2. Daß die Bethätigung Bethätigung der christlichen Persönlichkeit als Einheit ist, überall also Glaube, Liebe, Weisheit (Treue, Beharrlichkeit, Besonnenheit) in allen Bethätigungen der Person wirksam sind. 3. Daß die Selbstdarstellung und Selbstbethätigung der Persönlichkeit eingetheilt ist nach den Objekten, auf die sie sich richtet, weil es eben nicht blos um eine Tugendlehre sich handelt, vielmehr die tugendhafte Persönlichkeit zugleich in pflichtmäßigen Handlungen und Hervorbringung von Werken (Gütern) sich darstellt und bethätigt, es sich dem Verfasser also um eine vollständige Zeichnung der Persönlichkeit handelt, in der, als christlicher, Tugend, Pflicht, Gut schon auf ihre Weise geeint sind.]

Digitized by Google

Erstes Kapitel.
Die gottesebenbildliche Persönlichkeit im absoluten Verhältniß oder die christliche Persönlichkeit als fromme.

§ 50.
A. Die christliche Frömmigkeit an sich.

Die unmittelbare Selbstbethätigung der Kindschaft gegenüber dem dreieinigen Gott ist die christliche Frömmigkeit. Im Glauben wurzelnd, ist sie voll freudiger Dankbarkeit über das erfahrene Heil; gegenüber dem Leiden und der Sünde ist sie vertrauensvoll, muthig und demüthig zugleich; aber nicht blos auf Gottes Gaben, sondern auch unmittelbar auf Gott selbst gerichtet, ist sie Erwiderung der väterlichen Liebe Gottes in der Liebe des Kindes, das nie die Ehrfurcht vergißt, sondern darin wächst mit der Erkenntniß der Tiefen Gottes, seiner Majestät und Liebe.

[Litteratur: Rothe A. 1. III. § 987—999.]

1. Geliebt wird vom Christen Gott in Christo, er selbst, nicht blos seine Gaben Matth. 22, 40. 1. Joh. 4, 19. Col. 3, 17. 1. Joh. 2, 5. 15. Jac. 4, 4. 8 vgl. Deuter. 6, 5. Aus Stellen, wie Matth. 25, 40, wonach wir Christus in den Brüdern lieben sollen, folgt nicht, wie Einige wollen, daß wir das Haupt nur in den Gliedern, Gott nur in den Menschen lieben können oder sollen. Gott ist auch Etwas persönlich für sich und Gegenstand sittlichen Verhaltens. Gottesliebe und Menschenliebe, untrennbar in sich, sind doch verschieden 1. Joh. 4, 20. vgl. 4, 9. 10. Wenn man ferner in Christi göttlicher Verehrung[1]) Idololatrie sehen will, so wird der Christenheit etwas unterstellt, wovon sie sich frei weiß, nämlich Vielgötterei; aber allerdings weiß die Kirche Christus als Erlöser, Mittler, indem er die offenbar gewordene, persönliche göttliche Liebe ist, nicht blos Weg, sondern auch Wahrheit und Leben, nicht ein trennender Mittler, da vielmehr Gott selbst in ihm ist, sodaß wir in dem Sohn, dem absoluten Ebenbilde den Vater sehen und finden. Wir lieben Gott wahrhaft als Vater, wenn wir ihn lieben im Sohne, seiner vollkommenen Offenbarung. Indem die Liebe zu Gott in Christo über alle andere Liebe

[1]) Vgl. Glaubenslehre II, § 127, 7.

Digitized by Google

geht, auch die der Ehe und Familie Matth. 16, 24. 10, 37, so ist sie auch das ordnende Prinzip für alle Liebe. Alle einzelnen Güter stehen unter dem Gut der Gotteskindschaft; nimmt ein anderes Gut im Herzen die oberste Stelle ein, so entsteht Abgötterei. Das sichert die Freiheit in allen Verhältnissen und Schicksalen. Das Gut der Gottesgemeinschaft, das die Welt nicht rauben kann, vermag geistliche Freude auch dem Leid zu entlocken und die Freude zu heiligen Jac. 5, 13. Aber die Gottesliebe nimmt die oberste Stelle so ein, daß sie schon Keim und Trieb zu jeder anderen wahrhaft sittlichen Liebe ist, jeder in ihrer Ordnung. Alle Sünde hat Augustin als „amor inordinatus“ bezeichnet. Nichts kann wahrhaft als Gutes geliebt werden, wenn nicht in dem einzelnen Guten das Gute überhaupt geliebt wird, das ursprünglich persönlich in Gott existirt.

2. Die subjektive Seite der christlichen Frömmigkeit oder Gottesliebe. Sie ist vor Allem dankbare Liebe für geistige und leibliche Gaben nach Christi Vorbild Matth. 11, 25. Joh. 6, 11. 11, 41. Eph. 5, 20, auch für Wohlthaten, vor Allem die Erlösung, Sündenvergebung, auch an Anderen. 1. Thess. 5, 18, 2. Cor. 1, 11. 4, 15. Insbesondere ist aber für die Liebe selbst zu danken; dadurch steigt die Dankbarkeit zum Urquell des Guten selbst auf und wird zum Preise Gottes. Alle Tugendbeweisung läßt sich aus frommer Dankbarkeit ableiten, wie der Heidelberger Katechismus thut, namentlich aber sind Genügsamkeit, Geduld von ihr unzertrennlich. Der Anspruchsvolle, Ungenügsame ist immer auch undankbar. Andererseits ist die christliche Dankbarkeit auch Mutter des Vertrauens. Der uns das Beste in Christo geschenkt, wird es an dem Kleineren nicht fehlen lassen Hebr. 2, 13. 3, 6. 10, 35. Eph. 3, 12. 1. Joh. 4, 17. Röm. 8, 15. 32. Gal. 4, 6. Phil. 1, 6.

3. Ehrfurcht und Liebe. Die Gottesliebe des Christen, als kindliche, ist eine Einigung von Entgegengesetztem, der Ehrfurcht und des kindlichen Vertrauens. Ehrfurcht scheint in der Ferne zu halten, die Liebe aber neigt zu Vertraulichkeit. Aber die christliche Gottesliebe hat nicht alttestamentliche Furcht Röm. 8, 15. 1. Joh. 4, 18, ohne doch unehrerbietige, gleichsam genossenschaftliche Liebe zu sein. Sie hat auch *αἰδώς* in sich Hebr. 12, 28, was auch *„φόβος“* im neutestament-

Digitized by Google

lichen Sinne heißt. Sie hat Scheu, die Gottesgemeinschaft auf Muthwillen zu ziehen. Sie ist nicht Liebe auf gleichem Fuß. Sie ruht auf Dankbarkeit; der Autor des Lebens, des psychischen und pneumatischen, bleibt dem Kinde absolute Autorität; das gehört zu seiner Pietät. Der Christ schaut aber auch, wie das Kind, das zum Vater aufblickt, in den Himmel, in welchen er Zugang hat Hebr. 10, 19 f. ja, in dem er Bürger ist Eph. 2, 19. So entfrembet ihn die Hoheit Gottes nicht, sondern zieht an und ist der feste Grund, darauf das kindliche Vertrauen sich verläßt.

4. Die Kindschaft ist da, auch vor der Vollendung bei viel Schwachheit, Irrthum und Sünde; ja ohne die Kindschaft könnte es nicht zur Vollendung kommen; sie ist das höchste persönliche Gut, weil Gemeinschaft der Person mit dem dreieinigen Gott, nicht blos sogenannte moralische Gemeinschaft, sondern Theilhaben an Gottes Leben und Geist 2. Petr. 1, 4. Der Gläubige ist Christi Bruder, des Erstgebornen Röm. 8, 29. 1. Cor. 15, 20. 49. Col. 1, 18. Hebr. 2, 11. 17. Er weiß sich von Gott gedacht, erkannt, geliebt, versetzt in die Sphäre des Lichts mit der Hoffnung auf den unverwelklichen Kranz Col. 1, 12. 1. Petr. 5, 4. Die einzelnen Momente dieses Gutes der Kindschaft sind: negativ Befreiung von der Entzweiung mit sich und mit Gott Röm. 5, 1, von Schuld- und Strafbewußtsein Röm. 8, 1, sodann Freiheit von Gesetzlichkeit und Furcht Röm. 8, 15. Gal. 4, 6 und von Knechtung durch menschliche Autorität Gal. 5, 1. 1. Cor. 7, 23. Die positiven Momente aber sind: das Gefühl des Friedens durch die Erfahrung der Liebe Gottes Röm. 5, 5, wahre Gottes-Erkenntniß, indem unergründliche Tiefen der Gottheit, vor Allem der Liebe sich durch den Sohn der Liebe erschließen, sodann das neue Prinzip der Liebe zu Gott. Das Alles wird Röm. 8, 21 zusammengefaßt in der „seligen Freiheit der Kinder Gottes", der auch die *ματαιότης* der Welt und ihre Uebel nichts anhaben können; denn auch die Uebel werden *παιδεία* und dadurch Wohlthaten Hebr. 12, 5. Ja von einem *συμβασιλεύειν* der Gläubigen mit Christus ist die Rede Röm. 5, 17. 2. Tim. 2, 12. Aber die Gottesliebe bethätigt sich auch.

Digitized by Google

§ 51.

B. Die christliche Frömmigkeit als innere Thätigkeit oder: Contemplation und Gebet.

Die (innere) Thätigkeit der Frömmigkeit als solcher ist 1) Hineinbildung von Außen nach Innen, d. h. geistliche Contemplation oder Erkennen unter dem Charakter der Erbauung, 2) von Innen heraus zu Gott sich bewegend oder Gebet, welches theils Bitte und Fürbitte, theils Dank, Lob und Preis ist und seine Vollkommenheit nach Form und Inhalt dadurch gewinnt, daß es im Namen Jesu geschieht. [Vgl. Glaubenslehre I, § 48, vgl. S. 446. II, 2 § 127, 6. 7. 146[b].]

Litteratur: Stäudlin, Geschichte der Lehre von den Vorstellungen vom Gebet. 1824. Fénelon, Discours sur la prière. Löber, Das Leben in Gott. Die Lehre vom Gebet. 1860. Geß, Vortrag über das Gebet. Rieger, Herzenspostille 1742 S. 40 f. 412 f. 765 f. [Schleiermacher, Der christliche Glaube II, S. 430 f. Monrad, Aus der Welt des Gebets. 2. A. 1878. Culmann, Christl. Ethik I, S. 157 f. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III, c. 9. Martensen a. a. O. II, 1 S. 207 f. Rothe, A. 2 II, S. 173—194. Hofmann, Theol. Ethik S. 129—155.]

1. Dem Christen steht die Quelle einer höheren geistigen Lebendigkeit offen als allen anderen Menschen; nicht einer äußerlichen, somatischen oder psychischen, sondern einer pneumatischen Röm. 12, 11. 2. Tim. 1, 6 *ἀναζωπυρεῖν*. Col. 1, 11. Aus dieser Quelle schöpfend werden ihm aber Erquickungen, auch für die Psyche, ja für den Leib zu Theil. Das *πνεῦμα* wirkt eine lebendige Wirksamkeit des höheren Triebes, Kräftigung der Erkenntniß und des Willens, Lebendigkeit des Gefühls, welches vereint „Begeisterung" ist. Diese hat ihre höchste, reinste Form nicht in ekstatischer Erregung, sondern als stille, helle Flamme, gepaart mit Geistesklarheit, Stetigkeit und Ebenmaaß des Lebens. So ist sie die geistliche Lebenswärme, die dem Kalt- wie dem Lausein entgegengesetzt ist Apok. 3, 15, 16 (*χλιαρός, ψυχρός, ζεστός*). Der Christ hat ein Sieden im Geist, *ζέειν πνεύματι*, Röm. 12, 11, einen guten *ζῆλος*, der sich auf innerlichem Gebiete besonders zeigt in der Lust, sich mit Gott und göttlichen Dingen zu beschäftigen, was in der doppelten, sich gegenseitig belebenden Form

Digitized by Google

geschieht, in der Contemplation und im Gebet, sowohl im individuellen als socialen Leben der Frömmigkeit.

2. Nothwendigkeit von Contemplation und Gebet. Sie haben ihre Nothwendigkeit nicht blos als Darstellung der Frömmigkeit, sondern auch als Stärkungsmittel, als religiöses Tugendmittel (§ 48, 4). Die uns anklebende Sünde macht immer wieder träge und bequem Hebr. 12, 12. Da wird das Werk mehr nur in Folge früheren, höheren Impulses gewohnheitsmäßig fortgeführt, während der Kampf und Sieg Erneuerung dieser Impulse verlangt. Da gilt es, sich wieder zu sammeln und nicht von der eigenen Kraft zehren zu wollen, also in pelagianische Praxis überzugehen. Das Grundverhältniß bleibt: die Kraft zum Guten sucht der Christ bei dem Urguten, dem persönlichen Gott in Christo, durch Contemplation und Gebet, wofür, was von Gutem im Menschen vorhanden ist, in Anspruch genommen wird. Wir betrachten näher I. die Contemplation.

§ 52. Fortsetzung.

I. Die Contemplation.

1. Es wird die Nothwendigkeit der Contemplation durch die h. Schrift und ihre Aufforderungen vielfach bezeugt Joh. 5, 39. 1. Cor. 10, 11. Ap.-G. 17, 11. 2. Tim. 3, 14 f. 2. Petr. 1, 19, wobei häufig auf die h. Schrift als Erbauungsmittel hingewiesen wird, als die Urkunde der zusammenhängenden Heilsthaten an der Menschheit, sowie der klassischen Form der Frömmigkeit, das A. Testament mit eingeschlossen, aber so, daß es erst für den Christen sein rechtes Verständniß hat. 2. Cor. 3. 1. Cor. 10, 1 f. In der Contemplation sammelt sich der Geist aus dem zerstreuenden Vielen in dem Einen Luc. 10, 42, reißt sich los von dem Strom der Gedanken, Sorgen, Geschäfte des Tages, worin so leicht der Blick unfrei und getrübt wird, stellt Alles in's Licht des Göttlichen, lehrt die Dinge in religiöser Form, sub specie aeternitatis anschauen. Das wirkt reinigend für die Selbstprüfung und Selbsterkenntniß. Durch sie stehen wir immer wieder bewußt über den Dingen, statt ihre Knechte zu werden, und gewinnen Antheil an der Art, wie Gott sie betrachtet. Aber aus dem Einen

Digitized by Google

steigt die Betrachtung dann auch wieder in das Viele, sieht in der Welt die Offenbarung und Wirkungsstätte Gottes und weiht so das eigene Tagewerk und seinen Schauplatz, sei er klein oder groß. Verweilen wir nun bei Wesen, Gegenstand und Art der Contemplation.

2. Das Wesen der Contemplation ist Erkennen unter dem Charakter der οἰκοδομή Erbauung, was sich darin zeigt, daß die Contemplation, wenn sie ihren Zweck erreicht, naturgemäß in Gebet übergeht. Denn obwohl die Contemplation religiöses Erkennen ist, so ist es bei ihr doch nicht auf Erweiterung der Kenntnisse, ja auch nicht vornehmlich auf Neues abgesehen, sodaß nun mit dessen Gewinn befriedigt abgeschlossen würde, sondern die christliche Contemplation, auf Erbauung gerichtet, hat es besonders auf Belebung der schon vorhandenen Erkenntniß, auf das lebendige Stehen des Geistes in der Wahrheit abgesehen, womit dann allerdings von selbst immer auch neue Blicke sich ergeben. Diese Belebung der alten und doch ewig jungen Wahrheit in den Gemüthern ist auch die schwere Hauptkunst der Predigt. Leichter ist es den Menschen Neues zu sagen, zumal in einer so geistreichen Zeit wie die unsrige, noch leichter in den hergebrachten Dogmen und Formen und deren steter Wiederholung sich zu ergehen. Schwerer ist es, die Hörer wirklich betrachtend in das Reich der Wahrheit zu stellen, sodaß sie darin, als in der realen, bestehenden Welt athmen, fühlen, denken und sich nun auf göttlichem Grunde erbaut fühlen. Aber, wo dies gelingt, da erst ist ein göttliches Werk vollbracht, da ist etwas von fortgehender Heilsgeschichte, Geschichte des göttlichen Lebens in der Welt vorgegangen Eph. 2, 20 ff. 4, 12. 29. 1. Cor. 14, 26. 10, 23. Ohne diese kernhafte οἰκοδομή wird alles andere Neue bald alt und verliert seinen Reiz und sein Salz. Die christliche Contemplation leistet dieses, wenn sie nicht blos objektives Denken oder Darlegung der fides historica ist, sei es gelehrt, wissenschaftlich, dialektisch oder grübelnd, sondern wenn sie von lebendigem Glauben und Gottesliebe durchfeuert ist, also unter Betheiligung des ganzen Gemüthes stattfindet.

3. Der Gegenstand der Contemplation ist Gott und seine Thaten in der Schöpfung und Weltenregierung. Das wichtigste Gebiet ist die Geschichte, vor Allem die heilige, in der heiligen Schrift

Digitized by Google

niedergelegte. Sie hat, weil Ewiges in diesen Thaten sich offenbart, Fruchtbarkeit und Anwendbarkeit auch auf die Gegenwart und Zukunft. Man findet, daß einfache Leute, die nichts als die h. Schrift lesen, doch einen Schatz von christlicher Lebensweisheit aus ihr gewinnen. Das A. Testament giebt eine reiche Familien- und Volksgeschichte wie Lebensgeschichten Einzelner, eine zusammenhangsvolle, für alle Zeit typische Darlegung der göttlichen Erziehung der Menschheit, einen Schlüssel zum Verständniß auch der Geschichte der christlichen Völker. Denn auch diese darf und sollte immer mehr Gegenstand christlicher Contemplation werden, da es Unglaube wäre zu meinen, daß in der christlichen Weltzeit Gottes Führung und Regierung weniger real und zweckvoll sei, als in der alten Zeit. Geschähe das mehr und stellte sich über die Führungen jedes Volkes sicheres, religiöses Verständniß fest, wie in den historischen Büchern des A. Testaments über Israels Geschichte, so wäre das ein solides Gegengewicht gegen die Theorieen des Augenblicks, gegen die Zerstreuung und Trübung des Urtheils durch die Verirrungen der Gegenwart mit ihren dissonanten Stimmen in der Literatur, in den Zeitungen u. s. w. Es wäre zu wünschen, daß wir auch eine Literatur hätten, welche die Errettungen und Thaten Gottes an der Menschheit und an unserem Volke klar und wahr darstellte, dem Volke tief einprägte von seiner Bekehrung zum Christenthum an. Ein Anfang ist von kirchlicher Seite gemacht, solche Kunde von den Helden der Kirche und von den großen Thaten Gottes in der Kirchengeschichte unter das Volk zu bringen. Das ist der Gedanke des *evangelischen, christlichen Kalenders*, den schon *Melanchthon* gehabt hat. Aus dem Kalender könnten Annalen werden.

Aber nicht blos die Geschichte, auch die *Natur* ist für den Christen Gegenstand der religiösen Contemplation. Zwar sie ist vergänglich Röm. 8, 20, aber doch auch eine Offenbarungsstätte Gottes Ps. 19. 29. 33. 104. 148. Röm. 1, 20, und der Umgang mit ihr erfrischt die Sinne und das psychische Wesen, ist daher von großer Bedeutung für das Tugendwerk des Christen. Auch der Erlöser ist fern gewesen von einer Uebergeistigkeit und Fremdheit gegen die Natur. Mit Liebe hat sein Blick verweilt auf den Lilien des Feldes, den Vögeln des Himmels. Seinen heiligen Natursinn zeigen besonders seine Parabeln, die zugleich bekunden,

Digitized by

wie er die innere Harmonie zwischen der ersten und zweiten Schöpfung erkennt. Die Natur bildet ihm schon ab oder vor die Lebensgesetze, die auf höherer Potenz sich in seinem Reich darstellen. Er predigt Gottes Fürsorge auch für die lebendige Natur, entnimmt aus ihr die schönsten Bilder einer Realsprache, voll plastischer Kraft Joh. 10, 1 ff. 15, 1 ff. Er hat und sieht Gott auch in der Natur. Aber allerdings ist ihm Gott nicht blos Gott der Natur, sondern Vater. Die religiöse Betrachtung der Natur und Geschichte darf aber nicht die reale Welt verflüchtigen, um von ihnen nur zu allgemeinen Betrachtungen über göttliche Eigenschaften aufzusteigen, sondern darauf kommt es an, Gott gleichsam in seinem lebendigen Thun in Natur und Geschichte zu ergreifen. Damit wird auch diese Betrachtung der bloßen Neugier oder Vielwisserei entzogen oder der Natur= und Menschenvergötterung. Der dritte Hauptgegenstand der Contemplation, auf den auch die übrige stets muß schließlich bezogen bleiben, ist die Selbsterkenntniß 1. Cor. 11, 28. Schon die alten, heidnischen Weisen haben die Wichtigkeit hiervon erkannt. Hier kommt die Selbstbetrachtung für die Reinigung und das Wachsthum der christlichen Persönlichkeit zur Erwägung und es ist von Wichtigkeit, über die richtige Art und Weise der Selbstbetrachtung und Selbsterkenntniß noch etwas beizufügen.

4. Die Art und Weise christlicher Contemplation bei der Selbstbetrachtung. Subjektiver Seits ist Stille, Sammlung Noth, damit die objektiven Mittel: Wort Gottes und Sakrament, Betrachtung von Natur und Geschichte anschlagen können. Es ist erlaubt und durch Christi Beispiel empfohlen, nicht immer nur in der Gemeinschaft zu sein, sondern auch wieder die Einsamkeit zu suchen, sei es die Stille der Natur oder des Kämmerleins Matth. 6, 6. Joh. 6, 15. Luc. 6, 12. Es ist kein gutes Zeichen für das gute Gewissen oder den geistigen Fond, wenn der Mensch die Einsamkeit flieht, sei es sich vor sich selbst fürchtend, sei es weil er in der Selbstanschauung nur Langeweile hat und sie nicht kräftig auszufüllen weiß. Selbstprüfung und Selbstbetrachtung kann sich durch Tagebücher fixiren, die ein Mittel sind wider Leichtsinn und Zerstreuung, geeignet, uns zur Aufmerksamkeit auf uns selbst zu gewöhnen und zu einem regelmäßigen Rechenschaftslegen über Tagewerk oder Zeitabschnitte. Doch sind dabei

Digitized by Google

auch Gefahren zu meiden: Schlaffheit des Gewissens und Eigenliebe benutzt die Selbstbetrachtung gern zur Selbstbespiegelung, zur Vergleichung mit Anderen Luc. 18, 11 ff. zum Selbstgenuß, zu vergiftender Freude an sich. Solche den Menschen verstimmende Narcissusgedanken müssen durch den Ernst des heiligen Gesetzes vertrieben werden. Auf der anderen Seite bei regsamerem Gewissen ist die Gefahr der Grübelei zu vermeiden, die sich, in Selbstanklage gehüllt, insgeheim wenigstens als anklagende sich noch selbst gefällt oder an sich verzagt. Statt dessen faßt der Christ sich als Einheit zusammen, im Bewußtsein seiner Ohnmacht für sich, im kindlichen Blick auf Christus, der allein die positive Heilkraft hat. Denn erkennte er auch all sein einzelnes Böses: durch Erkenntniß wäre es doch noch nicht geheilt. Es kommt auf einen kräftigen Eindruck der Gesammterkenntniß von sich an und nicht auf ein sich Verlieren in zufällige Einzelheiten. Ueberhaupt darf die Selbstbetrachtung nicht in eine Wichtigthuerei mit der eigenen Wenigkeit verfallen. Es hilft auch nicht wahrhaft, nur unermüdet seine Sünden und Schwächen zu betrachten, statt diese Vielheit in die Einheit eines kräftigen, demüthigenden Blickes zusammenzufassen und damit zum rechten Arzte zu gehen. Vorwärts zum Ziel, aufwärts zu Christus, so muß der rufen, der es mit seiner Seele ernst meint. Eine Selbstbetrachtung, die nicht zu diesem Centrum zieht, wie streng und ernst sie scheine, trifft doch den Grundfehler noch nicht, bleibt eine Zerstreuung. — Das Grübeln bezieht sich bei ernsteren Menschen besonders auch auf die Anzeichen der Wiedergeburt, die nur zu leicht willkürlich aufgestellt werden; aber es ist nicht zu vergessen: nicht die Kennzeichen machen uns gut, sondern ein guter Baum bringt gute Früchte. Ein Mensch, der besorgt, er möchte kein Erwählter, noch Bekehrter sein, der sehe nur zu, daß er glaube, auf Christum schaue, die Pforten des Gemüthes weit aufthue und so die Gaben Christi empfange, zu denen seiner Zeit auch das feste Herz gehören wird. Für unsere Zukunft brauchen wir keinen anderen Bürgen und finden keinen, als den treuen Gnadenwillen Christi Phil. 1, 6, der das angefangene Werk auch vollenden wird. Das Hauptmittel der Gemeinschaft mit Christus ist aber die Gebetsgemeinschaft mit ihm.

Digitized by Google

§ 53. Fortsetzung.
II. Das Gebet.

Litteratur vgl. § 51.

1. Die einfachste Definition des Gebetes ist die: es ist Reden oder Gespräch der Seele mit Gott als gegenwärtigem, nicht ein Monolog, wie bei dem Pharisäer im Tempel Luc. 18, 11.[1]) An unzähligen Stellen ermahnt das N. Testament zum Gebet Matth. 6, 5. 26, 41. Luc. 18, 1. 22, 43. Joh. 16, 23. 1. Joh. 3, 19—22. Röm. 8, 26. Christus selbst hat gebetet in Form der Bitte, des Dankes und Preises Matth. 11, 25. 14, 23. Luc. 6, 12. Matth. 26, 36. 39. 42. 44. Joh. 17. Joh. 11, 41. Das Beten ist das specifische Mittel des Wachsthums an innerem Leben. Anderes mag anregen, die vorhandene Kraft zu gebrauchen, aber das Gebet mehrt das geistliche Lebenskapital, indem es die Fülle des heiligen Geistes reichlicher auf uns herniederzieht, wodurch unser menschliches Leben ein göttliches wird. Durch Gebet wurde Christus selber und wird die Kindschaft Gottes vollendet. Es ist so in ganz besonderem Sinn Tugendmittel, nicht bloß Darstellung des schon vorhandenen Lebens. Aber durch Gebet soll es auch zu reinerem Darstellen kommen, zu kindlichem Reden mit Gott, das ein in sich werthvolles Gut ist. Die Flügel der Seele werden durch Gebet gestärkt; Brünstigkeit, Eifer, Begeisterung angefacht und dadurch die natürliche Gabe beseelt zum Charisma. Um nun aber recht beten zu lernen, dazu hilft die Wachsamkeit. „Wachet und betet," die Selbstbesinnung Matth. 26, 41. 24, 42. 1. Petr. 5, 8. Apok. 3, 2. 1. Cor. 16, 13. Die Wachsamkeit, Nüchternheit erinnert an die eigene Schwäche, wie an die Kraft und Liebe Gottes; das Sichnichttrauen ist Voraussetzung des Gott Suchens, das Suchen Voraussetzung des Friedens. Das Beten selbst aber können wir nur lernen durch Beten, wie ungeschickt es auch sei. Es ist eine Hauptregel, wenn man will, daß das Gebet gelinge, zuerst recht beten zu **wollen**, daher zuerst zu beten um den Geist des Gebets, um das rechte Betenkönnen. Dadurch wird angekämpft gegen Zerstreuung, Dumpfheit, Dürre, Verschlossenheit des Sinnes. Der Betende bekennt in diesem Allem zu sein, aber

[1]) προσηύχετο πρὸς ἑαυτόν.

Digitized by Google

widerwillig und der Segen ist dann die Sammlung, die lebendige Sehnsucht, die Klarheit und das Geöffnetsein für Gottes Geist, und darauf kann nun folgen das erfrischende Trinken aus dem göttlichen Quell und darauf die Erwiederung der göttlichen Gabe in Freude an Gott, in Liebe und Dankbarkeit. Das christliche Gebet hat aber zwei Hauptformen, je nachdem es ein Bedürfniß ausdrücken soll oder Freude über die Befriedigung desselben. Es ist Bitt- oder Dankgebet.

2. Das Bittgebet mit der Fürbitte. Bei Christus trat Bitt- und Dankgebet nicht auseinander. Indem er um etwas bittet, pflegt er auch schon zu danken. Er dankt, weil es kommt; es kommt aber, weil er betet, der alles Gebet erhörlich macht. Was er erbat, das geschah; er ist der freie Menschensohn, der betend am Weltregiment Antheil hat. Der Sohn stand bewußt in des Vaters Willen, nichts begegnete ihm, was er nicht gewollt hätte: so fern von Passivität war er, so sehr alles Schicksal bei ihm in Freiheit verklärt. Wir können das nicht unmittelbar haben; aber wir werden von ihm ermuntert in seinem Namen zu beten. Das ist ein Sichversetzen in ihn im Glauben, in seine Stelle, aber so, daß er gebeten wird, in stellvertretender Liebe uns zu umfassen, oder daß er für uns bete, was die heilige Schrift Christi Vertretung, Fürsprache für uns bei dem Vater nennt Röm. 8, 26. 34. Ist dieser Rapport hergestellt zwischen dem Haupt und den Gliedern, so gilt die Verheißung, die Christi Gebete haben, auch denen seiner Glieder. Sie beten in seinem Namen als seines Lebens Fortsetzung. In den zahlreichsten Stellen wird die Würde des Gebetes in Jesu Namen und seine Erhörlichkeit bezeichnet Matth. 21, 22. Luc. 11, 13. 18, 7. Joh. 15, 7. 16. 16, 23. Röm. 15, 30. 2. Cor. 1, 11. Phil. 1, 19. 1. Petr. 3, 12. Jac. 1, 5. 4, 2. 3. 5, 14. Gebet in Christi Namen ist also Gebet aus unserer Gemeinschaft mit Christus und Christi Gemeinschaft mit uns heraus, so daß wir eingehen in seinen Sinn und Geist, als von ihm Beauftragte, Berechtigte, Befähigte. Wo das geschieht, wo Christi Sinn ist, da wird auch das Rechte uns in den Sinn kommen; jedenfalls wird zum voraus ausgeschieden werden das, um was nicht gebetet werden soll nach Gottes Rath, sei es im Leiblichen, sei es zwar im Geistlichen

Digitized by Google

aber außer der Ordnung göttlicher Weisheit. Und solches Gebet als gläubiges hat dann auch seine Kraft und Erhörlichkeit. Aus der Dogmatik[1]) ist hier vorauszusetzen, daß die Wirksamkeit des Gebetes mit der göttlichen Weltregierung wohl besteht, hinein verwoben in den göttlichen Weltplan. Das christliche Gebet und Erfüllung stimmen zusammen, weil sie Eine oberste Quelle haben. Das Bittgebet im Namen Jesu ist Vorgefühl durch den heiligen Geist, und die Erfüllung ist die darauf bezügliche Thätigkeit Gottes, die Gott eintreten läßt, weil die gläubig betende Person die Empfänglichkeit der Welt für diese Thätigkeit beweist.

Durch das Ausgeführte sind von dem Bittgebet im Namen Jesu zwei Extreme ausgeschlossen. Die Einen fordern zwar Glauben zum Bittgebet, aber nur in dem allgemeinen Sinn, daß Gott Alles gut machen wird. Sie verwerfen es daher, daß das Gebet sich auf Bestimmtes und Einzelnes richte. Es sei nur Ergebung das Christliche, die göttliche Verheißung auf Einzelnes zu beziehen, sei Vermessenheit. So urtheilt Ammon über jenes Gebet Luthers in Melanchthons Krankheit, obwohl es erhört ward. Allein sollten die Christen nicht zuversichtlichen Glaubens auch um etwas Bestimmtes bitten dürfen, so wären sie alle noch unmündig, nicht wissend das, was ihr Herr thut, so könnten sie nie in freudigem Glauben, in der gewissen Zuversicht des Gelingens ein Werk unternehmen, sondern die Betheiligung an jedem Gegenstande wäre nur hypothetisch, da wir an nichts uns mehr betheiligen dürfen, als wir es auch im Gebet aussprechen dürfen. Da freilich würde die Frage nach der Erhörlichkeit des Gebets sich dahin erledigen, daß vielmehr gar nicht um die Erhörung von etwas Bestimmtem gläubig soll gebetet werden. Aber da würde das Christenleben arm und fahl; da müßte ihm auch die Weisheit fehlen, welche vorahnt, auf was es im Reich Gottes jetzt ankommt. Nach dem Neuen Testament sollen wir vielmehr Gott gegenüberstehen, wie die Kinder ihrem Vater Röm. 8, 15. Gal. 4, 6. Keine Schranke hindert, alle Anliegen Gott vorzutragen, sondern nur Eines ist gefordert, daß es im Namen Christi geschehe, d. h. daß die Wünsche in der Gemeinschaft Christi gereinigt werden, nicht, um nichts

[1]) Vgl. Glaubenslehre I, § 32, 5. § 48 vgl. § 37.

Digitized by Google

zu wünschen, zu resigniren, im Gegentheil: aus der Ergebung in Gottes Willen soll der Glaube auch wieder aufstehen als ein wohlberathener, über das, was Gott will, erleuchteter und zuversichtlich handelnder. Bloße Ergebung ist oft nöthig, wie Demuth die Grundgesinnung des Christen als Kindes Gottes bleibt. Aber Ergebung ist noch nicht das Vollkommene. Auch bei Jesu ist das Gebet in Gethsemane mehr als bloße Ergebung, es wird Gewißheit von Gottes Willen mit dem Willen und der Kraft der Erfüllung desselben. Das andere Extrem ist das theurgische Gebet, das sich daran hält, daß Christus gesagt hat: „was irgend ihr bitten werdet in meinem Namen, das soll Euch werden." Da will Gott gezwungen werden durch Beten, oder es wird gar gewissen Formeln eine Art Zaubermacht zugetraut. Da wäre Gott rein passiv dem Menschen gegenüber gedacht, wie dort der Mensch Gott gegenüber. Das wäre aber unehrerbietig, unkindlich. Die Heilung liegt wieder im Gebet in Jesu Namen; das Gebet im Namen Jesu legt jeden Wunsch vor Christus nieder, will vor der festen Gestaltung des Wunsches die Gemeinschaft mit Christus suchen, welche, wo sie ist, nicht bloß sinnlich egoistische oder thörichte Wünsche wegfegt, sondern auch das nun aufsteigende Gebet zu einer Wirkung des Geistes Gottes macht, also auch erhörlich.

Wenn auch die Frage, ob durch das Gebet, das ein freier Akt ist, in Gottes Weltregierung etwas verändert wird, der Dogmatik zufällt, so ist doch auch aus ethischen Grundsätzen klar, daß ein Verhältniß der Wechselwirkung zwischen Gott und seinen Kindern anzunehmen ist. Daher auch das sogenannte passive Gebet von Molinos tadelnswerth ist. Nur Gott soll nach Molinos beten im Menschen. Wir müssen sagen: zwar gelingt kein Gebet, bei dem nicht Gottes Geist in uns mitwirkt, aber nicht in exclusiver Stellvertretung, sondern in positiver, thatsetzender Weise. Die That des heiligen Geistes ist Gebet wirkend, so zwar, daß das Gebet des Christen menschlich und göttlich zugleich ist und seine Unvollkommenheit ergänzt ist durch die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott.

Das Bittgebet, wenn es nur im Namen Jesu geschieht, darf sich auch auf Leibliches beziehen, wenn gleich in seiner Ordnung, wie das Vaterunser beweist. Der Spiritualismus will das „Brot" vom

geistlichen Brot deuten. Wer nicht um ein Leibliches beten will, wird auch nicht dafür danken. Aber eine Probe der Reinheit alles Bittgebets ist, ob auch Fürbitte darin enthalten ist. In ihr zeigt sich, ob der Einzelne das ganze Reich Gottes gewollt. Ohne Fürbitte wird das Gebet egoistisch, Blick und Herz eng. Wo die Expansion leidet, da auch die Intensivität der Frömmigkeit. Da ist aber auch nicht Gebet im Namen Jesu, des Hauptes.

3. Dank und Preis. Auch das Dankgebet muß geschehen im Namen Jesu, damit für das Rechte gedankt werde und im rechten Sinn, damit Gottes Freundlichkeit und Gabe nicht mißverstanden werde, die auch im Leide im Nehmen sich zeigen kann. Auch hier muß Allgemeines und Einzelnes der Gegenstand des Dankgebetes sein. Die Probe der Reinheit des Dankgebetes ist wieder, ob auch gedankt wird für das Gute, was Anderen widerfährt oder nur für das eigene. So ist das Dankgebet christliche Ueberwindung von Neid, Eifersucht, Stolz. Aber auch das Maaß der Dankbarkeit wird evident an dem Dankgebet, und an der Dankbarkeit die Demuth. Wo Undank, da ist viel Stolz. Alles eigenwillige, unruhige Begehren kommt zur Ruhe, wenn gedankt wird für das, wofür wirklich zu danken ist. Dieser Dank, wenn auch von Einzelnem her aufsteigend, ist ein Lob Gottes selbst, Gott gefällig. In Dankbarkeit opfert der Mensch die göttliche Wohlthat Gott wieder geistig, indem er sie als gottgeschenkte sich zu klarem Bewußtsein bringt im Opfer, empfängt er die Gabe in höherer Form wieder, vermehrt mit dem Bewußtsein, daß Gottes Liebe sich darin schenkt. Um so reiner wird aber der Dank sein, je mehr er sich in die Freude an dieser Liebe Gottes und Christi, in die Lust an ihr auflöst. So wird der Dank Preis Gottes. Wie aber kein Bittgebet christlich ist, das verfährt, als wäre noch nichts da, wofür zu danken ist, so darf auch dem christlichen Dankgebet nicht fehlen ein Moment der Bitte. Auch das gefällt Gott. Das Reich Gottes ist da, aber auch noch kommend. Voreilige Zufriedenheit wäre Selbsttäuschung über sich, oder auch die Welt, wenn nicht Gleichgültigkeit, Lieblosigkeit. Das aus dankbarer Gesinnung hervorgehende Bittgebet führt nach neuer Stärkung in Gott, in der Erkenntniß seiner Herrlichkeit, Heiligkeit, Seligkeit wieder über in den Gedanken an das praktische Leben, in die Welt,

Digitized by

die von Gott absteht, zu ritterlichem Kampfe. Das ist der Gang, den das Gebet des Herrn geht.

4. Die Form des Gebetes. Die innere Form ist schon bezeichnet durch das Erforderniß des Gebets in Jesu Namen. Es ist aber noch die Frage nach dem Verhältniß der oratio verbalis und mentalis. Genügt es nicht, daß das Gebet innerlich da ist, als Verlangen, innere Bewegung, Ergriffenheit? Hat das Einkleiden in Worte und die Aussprache derselben vor Gott, laut oder leise, noch einen Zweck, da doch Gott ins Innere siehet, alles Verlangen wie alles Bedürfniß kennt? Matth. 6, 8. Innere Bewegung muß freilich das Erste sein, sei es auch nur Bewegung des Verlangens, beten zu können. Aber wo sich die Bewegung nicht in bestimmte Gedanken und Worte kleidet, da ist noch Unvollkommenheit, nicht in Beziehung auf Intensität, aber auf Bestimmtheit, wenn gleich es in drängenden Umständen nicht immer möglich ist, das Gebet ruhig in Gedanken und Worte zu kleiden Röm. 8, 26. Da werden *στεναγμοὶ ἀλάλητοι* vorkommen. Das Gebet des Zöllners im Tempel ist fast nur ein unwillkürlich laut werdender Seufzer und doch Gott gefälliger als viele Worte. Aber doch hat auch das äußerliche laute Wort seine Bedeutung und Rückwirkung auf das innere. Bloß innere Bewegung wird leicht in Unbestimmtheit zergehen, zur Ermattung des Gebetes führen, wenn es nicht festgehalten wird von der gestaltenden, übenden Kraft des christlichen Willens und Gedankens. Bei dem bloß innerlich bleibenden Gebet durchkreuzt leicht die Welt nicht betender Gedanken das Gebet; das wörtliche Gebet nimmt die zerflatternden Gedanken mehr zusammen, zieht die Kräfte des Menschen in seinen Dienst. Das wirkliche, laute Gebet stellt unmittelbarer in den Gebetakt hinein und durch solches Besitznehmen auch der äußeren Wirklichkeit wird das Opfer des Gebetes von Zerstreuung abgewendet. Im Worte gewinnt das Gebet gleichsam seinen Leib, sein irdisches Gerüst. Es ist auch förderlich, seinen gewöhnlichen Wohnort zu einer heiligen Stätte zu weihen, wie mit einem heiligen Kreis zu umziehen und so zu einem templum im alten Sinne zu machen. Jede Studirstube sollte ein solches templum sein, von wo ausgeschaut wird in den Himmel und in die Welt.

Was ist aber mehr zu empfehlen, das formularische oder das

freie Herzensgebet? Die Formulare haben es an sich, daß da leichter wieder die Gedanken abschweifen, wogegen in dem freien Gebet die Kräfte weit mehr in Anspruch genommen sind für das Beten. Das Formularische kann auch leicht wieder zu einer Art von trennendem Mittler werden zwischen Gott und dem Menschen; so daß das opus operatum genügt, und die Innigkeit unmittelbarer Gottesgemeinschaft zurücktritt. Es ist daher jedenfalls auch das freie Gebet zu üben und zu lernen, was schon bei Kindern gar leicht möglich ist. Es ist nicht schwer, wenn man nur nicht will besser erscheinen in den betenden Worten, als man ist, sondern kindlich, natürlich, ungekünstelt Gott vorträgt, was man fühlt und ersehnt. Nur auf ein Peroriren ist es nicht anzulegen Matth. 6, 7, im Gegentheil lieber kurz als zu lang. Um aus dem Herzen beten zu lernen ist dienlich, in das Gebet Dank, Abbitte, Bitte, Fürbitte aufzunehmen (Rieger). Gleichwohl hat auch das formulare Gebet seinen eigensten Segen, und zwar nicht bloß für Zeiten der Dürre zur Stärkung und Bildung im rechten Sinn und Geist des Gebetes. Es ist nämlich wieder zu unterscheiden zwischen dem einsamen Gebet im Kämmerlein, Einzelgebet, das seine Stelle fordert und wo das freie Herzensgebet naturgemäß das Uebergewicht haben muß (Matth. 6, 6), und dem Gebet in Gemeinschaft. Das Formulare nämlich hat, da alle Gemeinschaft eine Ordnung und Stetigkeit fordert, mehr Kraft, die Individuen zusammen zu halten, als wo das subjektive Herzensgebet überwiegt. Zwar in der Hausandacht vertritt noch naturgemäß der Hausvater das Ganze und da wird also seine priesterliche Stellung sich auch im freien Gebet des Herzens ausdrücken wollen, das von selbst alle gemeinsamen Interessen des Hauses wahren wird und mehr anregende, lebendige Kraft haben kann. Das Gegengewicht mag da am angemessensten darin liegen, daß der Contemplation besonders Schriftlesung und Erklärung und etwa dem Liede eine Stelle bleibt neben dem freien Gebet. Aber im Gemeinde-Gottesdienst hat das Agendarische seinen Vorzug. Zu wahrem Gemeindegebet gehört, daß die ganze Gemeinde wirklich bete, nicht aber nur Gottes Wort in neuer Form lerne. Ein solches Gemeinde-Gebet ist kaum möglich, wenn die Glieder nicht vorher wissen, was gebetet werden wird, sondern abhängig sind von dem Geistlichen,

Digitized by

von seiner momentanen, subjektiven Produktion und nur diese begleiten sollen. Da bliebe ohne Agende Alles leicht zu subjektiv gehalten, des kirchlichen Tones entbehrend. Es entspricht also der Freiheit der Gemeinde und der Würde des öffentlichen Gottesdienstes, daß die besten Gebetsschätze aus allen Zeiten, welche der Kirche geschenkt sind in ihrem christlichen Leben, gesammelt und verwendet werden. Daneben mag in dem Individuellen und Casuellen auch in der Kirche die Gebetsgabe des Individuums ihre Stelle behalten. Für die Beschaffenheit der Gebets-Formularien ist das Gebet des Herrn Typus, in Beziehung auf die richtige Schätzung der Güter, den Sinn der Gemeinschaft, die kindliche Gesinnung, die Gediegenheit bei aller Kürze.

§ 54.

Zeiten des Gebets und der Contemplation oder die christlich fromme Lebensordnung.

Das ganze Leben des Christen muß ein Gebetsleben sein, wird es aber dadurch und in der Art, daß der Geist des Gebets das Leben ordnet und eintheilt in kleinere und größere Abschnitte, um so der ganzen Lebenszeit mächtig zu werden. Contemplation und Gebet sind ein in sich schlechthin werthvolles Werk, dem der Christ ausdrücklich besondere Zeiten widmet. Diese Organisirung beruht im engsten Kreise darauf, daß schon unserer leiblichen Natur das Bedürfniß eines Wechsels von Arbeit und Ruhe, Tagewerk und Feier als gutes Lebensgesetz, einwohnt, ein Gesetz, das sich auch in das Leben des Geistes hineinreflectirt, so daß die Zeiten der Berufsthätigkeit mit Feierzeiten wechseln zur Erneuerung der leiblichen, psychischen und geistlichen Kräfte in Erholung und in geistiger Sammlung. Demgemäß gestattet der mit Weisheit und Besonnenheit ausgestattete christliche Gebetsgeist eine nach kleineren und größeren Abschnitten gegliederte, fromme Lebensordnung, einen geordneten Wechsel, der zum Rhythmus und harmonischen Fortschritt des christlichen Lebens unerläßlich ist. Diese Abschnitte sind theils tägliche, theils wöchentliche (Sonntag), theils nach größeren Zwischenräumen eintretende Feierzeiten.

Litteratur: Vgl. die Denkschrift des Evangel. Oberkirchenrathes über die Sonntagsfrage. Berlin 1877 (von dem Verfasser). Calvin, Institutio II,

Digitized by Google

c. 8. Catechismus Genev. ad mandatum IV. Heidelberger Katechismus, 4. Gebot. Conf. Aug. II, Art. 7. Katechism. major Dekal. 3. Vgl. die Schriften von Schaff, Liebetrut, Sonntagsfeier, Kraußold in d. Zeitschrift f. Protest. und Kirche. 1850. S. 137 f. Oschwald, Die Sonntagsfeier. 1850. Die englische Schrift: Die Perle der Tage. Hengstenberg, Der Tag des Herrn. 1852. Alex. Beck, Der Tag des Herrn und seine Heiligung. Vortrag v. Schmid auf dem Kirchentag 1850. Nitzsch, Praktische Theologie I, § 56. [Wilhelmi, Feiertagsheiligung. 1857. Haupt, Der Sonntag und die Bibel. Zahn, Geschichte des Sonntags. 1878. Ulhorn, Die Sonntagsfrage in ihrer socialen Bedeutung. 1870. Rieger, Staat und Sonntag. 1877. Rohr, Der Sonntag vom socialen und sittlichen Standpunkt. 1879. Baur, Der Sonntag und das Familienleben.]

1. Mehrfach wird das Beten ohne Unterlaß gefordert Luc. 18, 1. 1. Thess. 5, 17. Da aber der besondere Akt des Gebetes nicht mit jeder Arbeit vereinbar ist, die doch auch ihre sittliche Pflichtmäßigkeit hat, so muß sich diese Forderung beziehen auf den Geist des Gebetes, der auch in der Arbeit als Grundstimmung forttönen kann. Aber dieser Geist des Gebetes würde bald verschwinden ohne besondere Zeiten der Sammlung. Im Geist des Gebetes zehrt der Mensch von der schon empfangenen Gnade. Wir haben aber diese nicht fertig, einmal für immer; ja wir bedürfen Gnade um Gnade; Erhaltung und Wachsthum, auch hier unzertrennlich verbunden, verlangen wieder ein zeitweises Ruhenlassen der Arbeit, um dem Quell der Kraft sich wieder zuzuwenden. Nur in diesem Wechsel von Sammlung der Kraft und von Darstellung derselben ist Gedeihen und Fortschritt im physischen und geistigen Leben, daher dieses Gesetz schwerlich nur an unser tellurisches Dasein geknüpft ist. Auch Christus hat sich Zeiten des Gebetes ausgesondert. Aber bei dieser Ableitung könnte der Schein bleiben, als sei doch nur das Tagewerk der eigentliche Zweck, das Gebet nur Mittel, um der Arbeit ihre Kraft zuzuführen, also nur Tugendmittel, und dieser Zweck, die Arbeit, hätte dann zu entscheiden, wieviel Zeit abzutreten sei für's Gebet. Aber dieser Standpunkt ist ganz falsch. Gebet und Contemplation sind auch in sich ein ethisches Thun und Selbstzweck, absoluten Werthes. Wie der dreieinige Gott ein objektives Gut ist, an ihm selbst, nicht blos durch seine Werke, so ist auch die Beschäftigung mit Gott eine schlechthin werth- und inhaltsvolle Aktion

und nicht blos die Beschäftigung mit einzelnen sittlichen Verhältnissen; ja sie ist die centrale, als Beziehung auf das sittliche Weltcentrum, Gott in Christo. Sie ist ein göttliches Werk, und die Gottes-Gemeinschaft, die dadurch immer neu realisirt wird, ist ein selbstständiges Gut in sich, das nur in fortwährender Reproduction bestehen kann. Als centrale sind diese Funktionen die Regulatoren, die allen Arbeiten ihre Zeit zuweisen durch Belebung des Gottesbewußtseins, wodurch sich auch am sichersten der richtige Uebergang in die Arbeit vermittelt. Es muß also auch besondere Gebetszeiten im christlichen Leben geben, nicht als ob diese allein göttlich und fromm wären, die Zeiten der Arbeit aber profan, sondern umgekehrt, damit kein Moment profan, ohne Gott, oder gottlos bleibe, vielmehr Alles dazu diene, das christliche Gottesbewußtsein und den perennirenden Geist des Gebetes zu beleben, damit wir an Allem die Seite herausschauen lernen, wodurch es mit Gott verknüpft ist, d. h. jegliches im göttlichen Licht betrachten und behandeln.

2. Aber Manche sträuben sich gegen eine feste Ordnung: wann eine Zeit ausgesondert werde für Gebet und Contemplation, sei dem freien Geistestrieb zu überlassen; nur so werde das Gebet innere Wahrhaftigkeit haben, nur so werde man von einem neuen Geist der Gesetzlichkeit frei sein. Allein, was α) das Einzelleben betrifft, so hieße das entweder: im Leben des Gläubigen gebe es nicht auch Zeiten der Trägheit, oder aber: es könne vom Menschen nichts dagegen geschehen; er habe nur zuzuwarten, bis der Trieb des Geistes wiederkehre. Das wäre passiv resignirende, muhamedanische Ethik. Vielmehr aber hat die Selbstzucht eine Stelle im Christenleben (§ 48) und was die Furcht vor Gesetzlichkeit anlangt, so kommt es nur darauf an, daß der Geist die Ordnung mache und wolle, daß er frei darin sei als in erkanntem Guten, und so lange daran festhalte gegen das Fleisch, dem Zucht und Gesetz durch den Geist wohl bekommt, bis etwa der Geist in christlicher Weisheit erkennt, daß die Bedürfnisse sich geändert haben. Schafft nur der christliche Geist in vorausschauender Weisheit diese Ordnung, so ist darin auch keine Willkür. Willkür wäre vielmehr, wo keine Ordnung wäre, und unethisch wäre es, dem Zufall die Erhaltung der rechten inneren Verfassung zu überlassen. Die Freiheit

Digitized by

des Christen ist nicht regellos, noch monoton, sondern gegliederte, organisirte Freiheit, und der neue Mensch erhält sich durch Setzung und Bewahrung der Ordnung. Daher sagt treffend Augustin: „Halte Ordnung, so wird sie Dich halten." Es wird also nur darauf ankommen, daß der neue Mensch entweder selbst sich in Weisheit dem Bedürfniß gemäß die Ordnung gestalte oder in die schon vorhandene eintrete und darin frei sich bewege. Man sieht nicht ein, warum in allem Anderen die Ordnung der Liebe und ihrer Thätigkeit nicht als Unfreiheit, sondern als Bethätigung der Freiheit gelten soll, nur bei dem in sich doch auch absolut werthvollen ethischen Werk der Contemplation und des Gebetes Ordnung und Freiheit ohne einander sein, ja einander widersprechen sollen. Es kommt nun aber dazu, daß auch in der Frömmigkeit und ihrer Uebung das Leben des Gläubigen nicht ein isolirtes bleiben, sondern das Gattungsbewußtsein sich einverleiben soll. So fordert die Einzelfrömmigkeit auch Gemeinsamkeit des Gottesdienstes und diese hebt und befeuert die eigene. Das muß die christliche Weisheit, die eine fromme Lebensordnung gründen will, auch in Betracht ziehen; sonst unterschätzt sie den Segen des Gemeingeistes, die wesentlich gliedliche Stellung der eigenen Person im Separatismus. Soll nun aber auch eine fromme Gemeinde-Ordnung oder eine Lebensordnung der christlichen Gemeinde stattfinden, so hat der Einzelne auch seine fromme Lebensordnung so zu gestalten, daß sie mit derjenigen der Gemeinde sich zusammenschließen kann; er muß sich so einrichten, daß er sie fördert, nicht hindert. Diese letztere Rücksicht ist wichtiger für die größeren, regelmäßigen Abschnitte, die für Gebet und Contemplation ausgesondert werden, während die Rücksicht auf die Bedürfnisse des Einzellebens für sich zureicht, um die kleineren, täglichen Feierzeiten zu construiren. Beides aber ist nur dann construirbar, wenn die Menschen nicht so beschaffen sind, daß jeder, um die rechte Ordnung für sich zu haben, sich eine andere schaffen muß als die Anderen, sondern wenn es ein allgemeines, identisches Lebensgesetz menschlicher Natur giebt, das für eine solche Construction die Voraussetzung ist, das Pausen der Arbeit, Ruhepunkte verlangt, ohne welche das menschliche Leben dem Mechanismus anheimfiele.

Digitized by Google

3. Nun erstreckt sich aber in der That die wesentliche Gleichheit der Menschheit nicht blos darauf, daß alle einer solchen frommen Ordnung bedürfen, sondern noch viel weiter: und daher lassen sich drei immer weitere Kreise beschreiben, welche die Form für die Ordnung der christlichen Freiheit ausdrücken.

Der erste Kreis besonders, aber auch noch der zweite schließen sich an die tellurischen Lebensgesetze an; der dritte stammt unmittelbarer aus den Bedürfnissen oder Lebensgesetzen des Geistes allein her.

a) Der erste Kreis ist der des täglichen Lebens. Dieses ist durch allgemeine irdische Verhältnisse eingetheilt in Wachen und Schlafen. Der Erwachende nun schaut naturgemäß zuerst dankend aufwärts, dann vorwärts auf den Tag und überschaut die vorliegenden Aufgaben, macht seinen Plan über Verwendung der Zeit, welche Pensa, in welcher Ordnung zu behandeln sind, und für deren Lösung sucht er Kraft und Sammlung in Gott. Abends schaut er ebenso naturgemäß rückwärts, das disharmonisch Gewordene zu ordnen, und in erneuerter Gewißheit der Versöhnung sich der Ruhe zu überlassen; überhaupt aber, um die Vergangenheit bewußtvoll zu behandeln und ihren Segen der Gegenwart einzuverleiben. Denn das ist leichtsinnig und nicht genug Schätzung der Führungen Gottes in Leid und Freude, wenn der Mensch nie wieder im Blick auf das Vergangene, Durchlebte sich sammelt, sondern nur vorwärts das Streben geht. Da wird aus dem Streben und Arbeiten ruhelose Bewegung, aber nicht Gewinn und Fortschritt.[1]) Es ist uns von Gott ein Capital an Zeit anvertraut, welches nicht blos besteht aus der Gegenwart oder der ungewissen Zukunft, sondern auch aus der Vergangenheit, die in der Erinnerung eine dauernde Gegenwart behalten soll, und das Gedächtniß ist um so treuer, je mehr der Wille auch auf die Vergangenheit Gewicht legt. Wenn nun Abends naturgemäß mehr die Vergangenheit vorwaltet, während Morgens die Zukunft, und dem Tagewerk die Gegenwart gehört, so kann man sagen: Es tritt die Frömmigkeit Morgens als vom Glauben ausgehende Hoffnung auf, die Liebe hat das Tage=

[1]) Daher selbst Gedenktage einzusetzen Recht ist für wichtige Ereignisse des eigenen Lebens und das der Freunde.

werk zu beseelen, Abends kehrt die Frömmigkeit vom Werke zur Ruhe des Glaubens in Gott zurück.

Aber auch innerhalb der Tageszeit bringt die natürliche Ordnung Pausen, wo das leibliche Leben sich stärkt und wo dann schon zur Herstellung des Gleichgewichts zwischen der sinnlichen und geistigen Seite der Persönlichkeit die Erhebung der Seele zum Geber der stärkenden, leiblichen Gaben heilsam ist, wozu ohnehin die Dankbarkeit auffordert (s. o. S. 391). Dies ist der erste Kreis, fundamental für das einzelne Leben und den christlichen Charakter des Familienlebens; auch ist es nicht schwer diese Haussitte zu halten.

b) Schwieriger ist die Construction des zweiten oder Wochenkreises mit dem Sonntag. Die Frage ist, wie auch ihre Wichtigkeit für das Einzelleben und das Volksleben es verdient, in den letzten Decennien vielfach bewegt. Eine ganze Literatur hat sich dafür gebildet. Neben den genannten Schriften von Oschwald, Liebetrut, Kraußold, Schaff ꝛc. verdienen Beachtung die Protocolle des Stuttgarter Kirchentages 1850 mit dem trefflichen Vortrag von Dr. Schmid, welcher ausführt, wie der Sonntag jetzt fast der occupirteste von allen Tagen geworden sei, sei es durch Arbeit, oder Lustbarkeiten, ja Ausschweifungen; es sei dahin gekommen, daß nach statistischen Ermittelungen die meisten Verbrechen auf den Sonntag fallen, daß er den verweltlichten Sinn stärke und vielfach, statt eine Würze und Weihe des Volkslebens zu sein, vielmehr zu einer Pest desselben geworden sei. Daran sei Schuld ein falscher Evangelismus, der sich zur Gesetzlosigkeit neige, die Entwöhnung von dem Bedürfniß des Gebetsumganges mit Gott, die Hintenansetzung der Beschäftigung mit dem göttlichen Wort z. B. in dem spiritualistischen Wahn, daß der einmal gläubig Gewordene Alles schon in seinem christlichen Bewußtsein finde ohne zur Mehrung dessen zu bedürfen, wodurch er wurde; endlich die Lockerung der häuslichen und kirchlichen Gemeinschaft. Das christliche Familienleben, hätte es seine Innigkeit, müßte begierig nach den stillen Stunden greifen, die der Sonntag gewährt, frei von dem Drang des alltäglichen Berufslebens, um in der Familie der Erziehung den rechten, geistigen und geistlichen Mittelpunkt zu geben und dem Familienleben eine Sonntagsweihe erblühen zu lassen. Ebenso

Digitized by Google

aber, hätte das christliche Leben weniger Individualismus und mehr Gemeingeist, so würde mehr Bedürfniß der regelmäßigen Theilnahme am Gemeinde-Gottesdienste da sein, uns und Andern zum Besten. Nitzsch sagt (Prakt. Theol. I, § 56, S. 345 ff.): „Die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Werk- und Feiertag, die Uebertragung der Arbeit, wie des Cultus auf jeden beliebigen Tag wäre für die Kirche auflösend."

Dieses könnte an sich schon genügen, die christliche Sonntagsfeier zu empfehlen, bei der sich, wie Großbritannien zeigt, das Volk, besonders auch die niederen Klassen, geistig und öconomisch wohl befinden und worin sich mehr als durch irgend etwas Anderes ein christliches Volksleben darstellen kann.

In der alten Kirche feierten die Einen den Sonntag als Tag der Auferstehung, während andere Christen nach Ignatius am Sabbath festhielten, noch andere beide Tage feierten. Die Augustana begründet den Sabbath fast nur so, daß man doch über einen Tag zum gemeinsamen Gottesdienst übereinkommen müsse; nicht wesentlich weiter führt der Catechismus major. Die lutherische und die reformirte Reformation (Calvin: Institutio II c. 8, Heidelberger Catechismus 4. Gebot) lassen im Gegensatz gegen die geistliche Gesetzlichkeit besonders auch hier die evangelische Freiheit hervortreten, weil auch ein kleiner Sauerteig wieder den ganzen Teig durchsäuern könne. Doch besteht damit wohl eine Ordnung, welche der christliche Geist frei aus sich schafft, und das ist das Verdienst der Puritaner und Schotten, nach dieser Seite hin zuerst den Blick gelenkt zu haben. So sehr in anderer Beziehung die puritanische Ueberschwemmung über ganz Großbritannien nachher in bescheidenere Ufer zurücktrat, so ist die Einführung einer festgeordneten Sonntagsfeier, die von damals her sich datirt, zum Segen geworden für das ganze nationale Leben Englands und Schottlands, den auch die spätere Zeit sich nicht hat nehmen lassen, ein Segen, der auch auf Nordamerika übergegangen ist und eine wesentliche Bedingung nationaler, geistiger Gesundheit wurde. Denn der Sonntag ist die Macht, in diesen rührigen Handelsvölkern mit Fabrik- und Manufakturbevölkerung das Gleichgewicht zwischen dem innern Leben und seiner Pflege und zwischen dem vielbewegten äußeren zu erhalten. Es ist ein gesunder Instinkt gewesen, der bald nach Elisabeth

Digitized by Google

den Sonntag als Regulator für das ganze Volksleben gefordert und bisher erhalten hat; denn ein Versinken in den Mechanismus oder Materialismus der Arbeit läge ohne feste Sonntagsordnung diesen Völkern nahe, und damit ein Herabdrücken eines großen Theils der Bevölkerung zu einer Helotenstellung, ein Verlust an idealem Lebensgehalt für den andern Theil. Der englische Sonntag ist aber, darf man überhaupt sagen, die Grundlage der englischen Freiheit; er ist die Unterwerfung der Zeit unter Gottes Ordnung und das wirkt dann typisch für die Unterwerfung des Volkslebens unter Gottes Ordnung und Gesetz überhaupt. Nur auf dem Boden des Gesetzes aber erblüht die Freiheit. In Deutschland ist die bisherige Geschichte eine andere gewesen. Von der Neigung zum Mechanismus der Arbeit war das deutsche Volk im Großen nicht ebenso bedroht; es ist meist ackerbauend gewesen. Nach seiner Geistesart nimmt die Contemplation auch während der Woche eine größere Stelle ein, als bei jenen Völkern, wodurch Elemente des Sabbathlebens auch in die Wochentage eingeflochten werden. Doch genügt das nicht, um den Sonntag entbehrlich zu machen. Auch entwickeln sich in Beziehung auf Verkehr und Fabrikwesen bei uns schon analoge Zustände mit denen jener Völker. Z. B. der Hausgottesdienst ist in Deutschland großentheils erst wieder als Sitte aufzurichten. Doch will die deutsche Individualität in Rechnung genommen sein, wenn man an die nöthige Verbesserung der Sonntagsfeier denkt, was für die Kraft unseres Volkslebens von größter Bedeutung sein wird, wie für sein Selbstgefühl als eines christlichen Volkes. Und in mancher Hinsicht ist unsere Zeit solcher Verbesserung günstig. Schon regt sich die Forderung der Arbeiter und Tagelöhner immer mächtiger in den Städten und zum Theil auf dem Lande, einen Sonntag zu haben, und das ist kein Wunder. Es offenbart sich darin die Harmonie der göttlichen Ordnung mit dem natürlichen Bedürfniß; denn es ist auch nach ganz weltlichem Maßstab billig, nützlich und berechtigte Freiheit, einen Sonntag zu haben, einen freien Tag, für dessen würdige Ausfüllung dann die Kirche doppelt eifrig zu sorgen hat.

Begründung des christlichen Sonntags. Auf das mosaische Gesetz für sich läßt sich die Feier des Sonntags nicht stützen. Da müßte auch der Sabbath, der siebente Tag statt des ersten zum

Digitized by Google

Ruhetag gemacht werden. Da würden auch die gesetzlichen Strafsanktionen noch gültig sein, die für den Sabbath gegeben sind. Christus selbst hat sich freier zum Sabbath gestellt Joh. 5, 17. Gott wirkt allezeit und ich wirke auch. Dahin gehört auch Marcus 2, 27: Der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht. Aehnlich dann Paulus Röm. 14, 5. Col. 2, 16 f., wo er verwehrt, sich ein Gewissen zu machen aus Neumonden, Sabbathen rc., d. h. aus jüdischer Beobachtung der Feierzeiten. Er will, daß das ganze Leben heilig und gottgeweiht sei. Doch sagt er nirgends, daß nicht besondere Zeiten der Sammlung und Erholung sittlich richtig seien. Im Gegentheil empfiehlt er 1. Cor. 11 Selbstprüfung. Ferner bei den regelmäßigen wöchentlichen Zusammenkünften der korinthischen Christen ordnet er Sammlungen an. 1. Cor. 16, 2 [1]); ferner setzt Christus selbst nicht blos Matth. 24, 20 die Fortdauer des Sabbaths für die Seinen ohne Tadel voraus, sondern er sagt auch: der Ruhetag sei für den Menschen gemacht. Was also aufgehoben ist, das ist die Betrachtung des Sabbaths als einer Leistung an Gott, als Zeitopfers. Aber auch hier gilt: so ist es nicht von Anfang an gewesen. Im Gegentheil als Segenstag, als Gabe, die Gott selbst geheiligt hat, ist er nach Gen. 2, 1—3 eingesetzt: und schon die Prophetie faßt ihn theilweise wieder so auf; er ist der Tag, der zum Segen des Menschen soll geheiligt werden. Ezech. 20, 12. 20. 22, 8. 26. Jes. 56, 6. Zu diesem Anfang kehrt das Evangelium zurück, das als Grundidee des Sabbaths die Ruhe in Gott, dieses höchste Gut hervorkehrt, welche in den alttestamentlichen Formen und Perioden gesucht, aber erst im Christenthum gefunden sei, Hebr. 4, so zwar, daß das ganze Leben an dieser Ruhe Theil haben soll, was erreicht wird durch bestimmte Zeiten der Sammlung und Erhebung zu Gott, durch häusliche und öffentliche Erbauung. Nicht zum Müßiggang ist er gegeben. Kein Theil des Lebens soll dem Müßiggang gewidmet sein. Der alttestamentliche Sabbath ist Schöpfungsfest, zur leiblichen Ruhe und Erholung, aber auch geistigen Kräftigung bestimmt: denn geheiligt soll er werden. Im neuen Testament ist er zugleich Gedächt-

[1]) *Κατὰ μίαν σαββάτων* d. h. am ersten Wochentage, der also Tag der Zusammenkünfte war.

Digitized by

nißtag der Auferstehung Christi als Zeichen der zweiten Schöpfung.[1]) Aber die Institution Gen. 2 hat die bleibende Bedeutung, auszudrücken, daß diese periodische Wiederkehr von Pausen ein durch den Schöpfer eingepflanztes Lebensgesetz sei [2]), heilig zu halten wie andere der Natur vom Schöpfer eingepflanzte Gesetze, wie geordneter Wechsel von Schlaf und Wachen. Die Naturordnung ist nicht minder Ausdruck des göttlichen Willens als das positive göttliche Gesetz, wie ja auch der Staat eine göttliche Ordnung ist, ohne daß er durch ein positives Gesetz Gottes gegründet wäre.

Was die Ausfüllung des Ruhetags anlangt, so war darüber im A. Testament noch wenig bestimmt. Die Enthaltung von der alltäglichen Arbeit macht Lebensstunden disponibel, einmal für die leibliche Erholung und physische Erfrischung. Dem eigentlichen Müßiggang darf keine Zeit gewidmet sein, wohl aber der leiblichen Erholung und anständigen Mitteln derselben. Schon im A. Testament war der Sabbath ein Tag der Freude. Es ist Unrecht, diese Seite zu ignoriren und damit den Naturgenuß, sociale Berührung meiden zu wollen, wenn gleich eine Erholung, die neue Aufregung, eine Ruhe, die nur Unruhe und Ermattung, Aufreibung, nicht Erholung bringt, ethisch nicht construirbar ist. Aber das Wichtigste ist die geistige Erholung und Erfrischung, deren kräftigster Quell und Mittelpunkt die Ruhe in Gott durch häusliche und öffentliche Erbauung ist. Schon die Propheten zeigen, daß der Sabbath nicht durch Nichtsthun, sondern besonders durch Gottesdienst geheiligt werde Ezech. 20, 12. 20. 22, 8. 26. Jes. 56, 6. Zu Christi Zeit waren sabbathliche Gottesdienste schon herrschend. Das religiöse Werk muß der Regulator dieses Tages sein. Die Betrachtung der μεγαλεῖα θεοῦ, die Erhebung über die Zeit in die Ewigkeit ist die würdigste Ausfüllung des sonntäglichen Rahmens. Ferner ist der christliche Sonntag da für Besuche und Tröstung von Armen, Kranken, Gefangenen, überhaupt für christliche

[1]) Er hieß κυριακή, Herrntag, und wurde anfangs neben, aber bald auch statt des Sabbathtages als christlicher Feiertag gefeiert.

[2]) Die französische Revolution hat den zehnten Tag versucht; aber der Versuch hat nur dazu gedient, die richtige Erkenntniß des Naturgesetzes, die sich in der alten Sitte zeigt, zu bewähren, zu der man dann auch bald zurückkehrte.

Digitized by Google

Liebeswerke, die man unter dem Namen der inneren Mission zusammenfaßt und die außerhalb des gewöhnlichen Berufswerkes liegen. Schleiermacher[1]) zeigt die Nothwendigkeit solcher Werke neben dem speciellen Beruf, durch die das Berufsleben erfrischt, vor Mechanismus bewahrt wird. Die Vollendung der Idee des Sonntags liegt nicht darin, daß der Sabbath aufhört, sondern daß das ganze Leben von der Ruhe in Gott getragen wird, wie wir das Joh. 5, 17 bei Christus sehen. Aber wir erreichen dies um so sicherer, je mehr wir auch der Sonntagsordnung Recht und Raum gönnen in der Weise, wie christliche Liebe und Weisheit es fordert.

c) Endlich bilden einen dritten Kreis Zeiten des Rückwärts- oder Vorwärts- und Insichschauens, der umfassenden periodischen Sammlung und Stärkung. Rückschritt und Fortschritt kann nach vielen Seiten nach Tagen oder kleineren Zeitabschnitten noch nicht so zum Bewußtsein kommen. Es ist aber dem neuen Menschen von Zeit zu Zeit Bedürfniß, seinen Gesammtzustand zu überschauen und sich zu richten, wo dann das Fehlerhafte, das sich vereinzelt dem Blicke entzog, in seinem Zusammenhang und seiner Bedeutung erkannt wird. Solche Zeiten der Selbsterforschung werden dann immer auch besonders der Tröstung und Stärkung für Ausführung der erneuerten Lebensvorsätze bedürfen. Sie werden daher den Christen zu dem Mahle führen, das Christus eben für den Zweck eingesetzt hat, um unserem Tode den Tod zu bringen durch seinen Tod, damit wir in ihm Leben finden.

Anmerkung. Der zweite und dritte Kreis weist schon von der privaten Frömmigkeit zur socialen; Contemplation und Gebet sollen auch gemeinsam sein. Dadurch ist das christliche Gattungsbewußtsein in sie hereingenommen, was für dessen Gestaltung von großer Wichtigkeit ist.

§ 55.

Der christliche Religionseifer.

Das Gebet ist zwar schon wenigstens innere Bethätigung der Frömmigkeit, aber das Erscheinen der inneren That ist nicht der eigentlich beabsichtigte Zweck, ist mehr nur zufällige und unwillkürliche Begleitung. Die Frömmigkeit sucht aber auch eine beabsichtigte und wirksame Dar-

[1]) Christliche Sitte S. 154 f.

Digitized by Google

stellung als Religionseifer, der sich theils in dem Bekennen (ὁμολογία, μαρτυρία, Zeugniß), theils in der Verkündigung (κήρυγμα) offenbart. Das Objekt, wofür eingestanden wird, ist beide Male die christliche Wahrheit, aber der sittliche Grundcharakter, unter welchem das Bekennen Statt hat, ist die Wahrhaftigkeit, die durch Abweisung der Versuchungen zur Verleugnung Christi in Reden oder Thun oder pflichtwidrigem Schweigen die pflichtmäßige Treue gegen sich selbst und gegen Christus beweist und darstellt, daß ihr das Gut der Gemeinschaft mit Christus höher steht als jedes andere Gut. Das Maßgebende für die Verkündigung ist die Liebe, welche nicht blos die Wahrheit als eigene behauptet, sondern auch den Antheil Anderer an ihr, also die Anderen sich zum Zweck setzt.

Schleiermacher, christliche Sitte S. 580 f. Vgl. Rothe a. a. O. A. 1 III § 997.

Anmerkung. Im Bekenntniß und Martyrthum wird die Erscheinung des Inneren für Andere zwar in die Absicht der Darstellung mit aufgenommen, aber nur so, daß dadurch die Treue im Glauben pflichtmäßig bewiesen werde: das ist Pflicht gegen Gott in Christo und gegen sich selbst. In der Verkündigung dagegen sind die Anderen der nächste Zweck des Handelns; sie gehört daher in die sociale Sphäre.

1. Der Christ hat seines Glaubens kein Hehl, weiß er doch, daß das Christenthum nicht blos seine Privatsache, sein Privatbesitz ist, sondern ein Salz, ein Licht der Welt. Wovon das Herz voll ist, davon geht der Mund über Matth. 12, 34 ff. So man mit dem Munde bekennet, nämlich den Glauben, den man hat, Röm. 10, 10, so wird man in solchem, durch Bekennen muthig sich behauptendem Glauben selig. Der Christ will sein ganzes Leben zu einem Bekenntniß des Dankes machen Röm. 12, 1. Schändlicher Undank, Untreue gegen den treuesten Freund wäre ihm die Verleugnung Christi Marc. 14, 29 f. Luc. 9, 26. 22, 34. Der Christ scheut sich also nicht davor, daß sein ganzes Wesen den christlichen Charakter trage, im Wandel, Ton, Geberde, Kleidung, Rede 2c. In all diesem ist Bekenntniß. Das Sociale tritt dabei noch zurück, wenn auch Liebe zu Gott in Christo die Seele bleibt, so ist doch die Beziehung auf den Nächsten dabei noch nicht nächster, unmittelbarer Zweck des darstellenden Handelns, obwohl dieses Handeln nicht absichtslos ist. Die Absicht ist die Behauptung

Digitized by Google

der Einheit mit Gott in Christo und die Behauptung der Identität mit sich in Wahrhaftigkeit. Der Christ folgt in dem Bekenntniß nur der inneren Nothwendigkeit, nicht zu verleugnen äußerlich, was er ist innerlich. Wie verschieden das Bekenntniß ist von der Verkündigung, dem verbreitenden Handeln, sieht man besonders daraus, daß wir wohl Besseres verkündigen dürfen, als wir selbst sind, denn wir predigen eben dann mit den Anderen auch uns selbst. Aber das Bekenntniß, dessen Spitze im Martyrium, ist Aussage über die persönliche Stellung zur Sache. Da kommt es nicht blos auf objektive Wahrheit, sondern auf persönliche Wahrhaftigkeit an. Mit diesem Persönlichen nun darf keine Wichtigthuerei verbunden werden. Das Christenthum hängt nicht ab von unserer Person; wir dürfen uns nicht gefallen in einem Bekenntnißeifer, der in Eitelkeit und Stolz seine Wurzel hat, eben damit aber unlauter, ja Lüge vor Gott wäre. Dieses Persönliche will keusch behandelt sein. J. J. Rambach sagt mit Recht: „Bekenntniß für sich bedeute nur Blätter, es gelte aber Blüthen und Früchte." Und doch ist selbst ein unzeitiges Bekennen der christlichen Wahrheit Matth. 7, 4 dann, wenn es Nachtheil und Gefahren droht, ehrenhafter, weil es Selbstverleugnung kostet, als wenn es Vortheil verspricht. Das Bekennen kann Modesache werden. Wo es aber Mode ist, da ist zwar kein Martyrium für die Bekenner, wohl aber Schaden für ihre Seele zu befürchten. Da gilt es dann, daß ehrliche Christen die Selbstverleugnung, die im Bekennen Christi liegen soll, beweisen durch ein Zeugniß gegen bloße Modetugend, durch Bezeugen, daß lebendiger Glaube dem Bekennen vorausgehen müsse und die Wahrhaftigkeit die Seele des Bekennens sei, daß im Glauben Demuth und geistliche Keuschheit sei. Der Christ wird nicht die Gelegenheit suchen, zu reden von seiner Person, von seinem persönlichen Glauben, wohl aber die, die Wahrheit zu verkündigen, was durch Wort oder That geschehen kann und gar nicht blos einem besonderen Stand zukommt. Der Christ wartet, bis die Pflicht des persönlichen Bekennens, d. h. Bekennens seiner persönlichen Stellung zur christlichen Wahrheit an ihn berufsmäßig herantritt, bis er in den status confessionis gesetzt ist, d. h. bis Stillschweigen Gleichgültigkeit oder ausdrückliche Verleugnung oder Zustimmung zur Verleugnung wäre. Aber dann voll-

bringt er auch tapfer den Akt des Bekenntnisses. Es wäre unwahr, schlechter, ungläubiger erscheinen zu wollen, als man ist, Undankbarkeit gegen Christus, der durch solche Akte muthigen, berufsmäßigen, mit Selbstverleugnung verbundenen Bekennens sein Reich mehrt. Ist aber gleich die Wahrhaftigkeit die Seele des Bekennens, so ist diese Wahrhaftigkeit doch nicht losgerissen von der Liebe. Herzloses, richterisches, herausforderndes Wesen ist nicht bei dem Christen, auch nicht in seinem Bekennen. Jac. 4, 11. Matth. 7, 1 ff. Zwar den Erfolg mag das Bekenntniß haben, eine Scheidung und Entscheidung zu bringen, aber es darf nicht die Rolle des Gerichtes spielen wollen. Es ist am unwiderstehlichsten, je mehr es als unabweislicher Gewissensakt berufsmäßig erscheint und beweist, daß für Gott als das höchste Gut der Seele alles Uebrige willig geopfert wird, je mehr aus Wort und Mienen der lautere Wunsch hervorleuchtet, auch den Nächsten des christlichen Heiles, seines Friedens und seiner Freude theilhaft zu machen, nicht aber ihm blos das Glauben als eine Pflicht aufzuerlegen. So in dem echten Martyrthum, für das uns Christus Vorbild ist. Ihm ähnlich wird am ehesten derjenige, dem bange ist, ob er in der Probe bestehen werde. Der selbstvertrauend Trotzige ist schon gefallen Luc. 22, 34. Wie der christliche Martyrsinn die Liebe einschließt, zeigt Paulus Act. 26, 29. „Ich möchte Du wärest wie ich, ausgenommen diese Bande." Die Verkündigung als Wirken an Anderen dagegen sucht unermüdet in erfinderischer Liebe Gelegenheit: sie fällt in das Kapitel von der Nächstenliebe.

2. Innere Grenze des bekennenden Religionseifers ist die Liebe. Das Verhältniß zu den verschiedenen christlichen Confessionen regelt sich nach dem Grundsatz: Christus, der gemeinsame Glaube, muß stehen über dem besonderen. Die Umkehrung dieser Ordnung ist sectirerisch, bigott. Die christliche Toleranz ist aber ebenso auch von Indifferentismus verschieden. Fanatismus ist die leidenschaftliche, also egoistische Geltendmachung des Göttlichen in der Welt, nämlich des Göttlichen nach der eigenen Auffassung. In diesem Sinn ist der Fanatismus allen vorchristlichen Religions-Stufen, sofern sie nicht indifferent sind, sondern eifrig, gemeinsam; denn sie wollen das Göttliche und seine Ehre stützen durch den Staat; es ist noch nicht der volle

Glaube an die Macht des Göttlichen da, wie noch nicht die Erkenntniß der Nothwendigkeit eines freien Prozesses. Dem Fanatismus kommt es auf Unterwerfung unter die religiöse Satzung an, der man huldigt. Man ist sich dabei nicht bewußt, daß damit Religion nicht erreicht ist, ja daß die wirkliche Religion noch nicht in dem eigenen Herzen ist, obwohl man es meint[1]); daher Verwandtschaft der Heuchelei mit dem Fanatismus. Blos objektiver Religionseifer für Verfassung, Dogma der christlichen Kirche ist noch nicht christlicher Religionseifer.

3. Auch der Eid des Christen ist Bekenntniß des Glaubens an den dreieinigen Gott als allwissenden Richter, aber für den socialen Zweck, um dadurch eine Aussage glaubwürdig zu machen. Da der Eid aber nicht aus eigener Wahl, sondern nur für diesen Zweck zulässig ist, so gehört er in die Lehre von der christlichen Wahrhaftigkeit.

Zweites Kapitel.

Die gottebenbildliche Persönlichkeit im Verhältniß zu sich selbst.

§ 56.

Begründung der christlichen Selbstliebe.

Die wahre d. i. christliche Selbstliebe ist nicht von selbst da, wie die natürliche, sondern sie wird erst geboren aus der Gottesliebe durch Selbstverleugnung, die ein Sichselbsthassen genannt wird. Als gottebenbildlich ist die neue Persönlichkeit ein schlechthin werthvolles, ethisches Gut, ja ein mikrokosmisches System von Gütern, welche Gegenstand der Werthschätzung, Behütung und Förderung sein müssen nach allen ihren Seiten, aber in der durch die absolute Sphäre bestimmten Ordnung der Liebe.[2])

Anmerkung. Das System der in der Persönlichkeit enthaltenen Güter gliedert sich nach dem Gottesbegriff[3]) (§ 6). Das ist gegeben durch die Gottebenbildlichkeit der Persönlichkeit, sie ist bestimmt nach den Kategorieen von Leben

[1]) Man muß das Christenthum als Wohlthat, Gnade, Erwählung behandeln, nicht als Gesetz und Leistung.

[2]) [Selbstverständlich denkt der Verfasser die Selbstliebe in all ihren Bethätigungen nur in Einheit mit Glauben und Weisheit, Hoffnung, also als Bethätigung der einheitlichen christlichen Persönlichkeit.]

[3]) [Vgl. Glaubenslehre I, § 21—27.]

Digitized by

und Macht, von sittlicher Schönheit und Harmonie, von Weisheit und Willenskraft: ferner wird ihre Bethätigung bestimmt dadurch, daß ihre Ehre, „δόξα", auch erscheinen soll.

1. Unsere Gattung ist hochgeachtet vor Gott Gen. 1, 26. Die Weisheit Gottes spielte mit den Menschenkindern Prov. 8 und hatte ihre Freude an ihnen. Es ist eine Ehre, Mensch zu sein. Humanität ist ein Adel Jac. 3, 9. Act. 17, 28. Matth. 6, 26—30. Aber dies nicht durch das empirische Sein, unangesehen wie rückständig und verdorben auch dasselbe sei, sondern durch die Bestimmung, vollkommen zu sein, wie unser Vater im Himmel Matth. 5, 48, die auch trotz der Sünde bleibt, durch das Evangelium aber zur Wirksamkeit kommt. Wir sind zwar auch Gattungswesen, wie die Naturwesen; aber während der Begriff einer Gattung von Naturwesen so gefunden wird, daß man die gemeinsamen Merkmale aller Individuen znsammenfaßt und diejenigen, die nicht allen zukommen, als für den Begriff accidentelle fallen läßt, so reicht diese Methode des logischen Begriffsbildens aus der bloßen Empirie bei den Menschen nicht aus; sondern die Logik muß, um den wahren Begriff vom Menschen zu formiren, Teleologik werden, also sich ethisiren lassen. Denn da auch verkommene Individuen zu unserem Geschlecht gehören, so käme bei jener aristotelischen Anwendung der Logik ein Begriff von Menschheit heraus, der gerade das Beste, das Menschlichste wegließe, weil es nicht empirisch in Allen sich findet. Ja es würde, da bei allen Menschen sich Sünde findet, nach dieser empirischen Methode den Begriff des Menschen zu bilden, die Sündigkeit als ein wesentliches Merkmal desselben herauskommen. Was zum Adel des Menschenbegriffs gehört und allein fähig ist, die Einheit der Menschheit zu bilden, also zugleich dem wahren, nicht blos negativ Universalen zu dienen, das ist nicht abhängig davon, ob auch der ganze Umfang menschlicher Individuen demselben entspricht: sondern das Christenthum hat jener antiken, logischen Methode gegenüber die Kühnheit, den Begriff der Menschheit und der wahren Humanität aufzustellen nach dem Maßstab Eines Individuums, Christi. Es appellirt dabei gegen die Empirie, der es Trotz bietet, an das Sollen, an die Aufgabe, die in allen Menschen ist, und formirt den Begriff vom Menschen nach dieser Bestimmung des Menschen, welche die Bestimmung

Digitized by Google

für Christus ist. Es bildet den Menschheitsbegriff einerseits nach dem erschienenen Urbild von sittlicher, göttlich-menschlicher Kraft in Christus, andererseits nach der Empfänglichkeit lebendiger Receptivität für diese seine Kraft. So ist Christus die persönliche Humanität; denn er ist die wahre, gottkräftige Menschheit, er ist die Ehre unseres Geschlechts Röm. 8, 17. Aber wie er selbst sich zur Menschheit rechnet, das Gut und Heiligthum derselben und für sie sein will durch Liebe, so rechnet auch Gott ihn zur Menschheit und die gläubige Menschheit zu ihm, sodaß seine δόξα übergeht auch auf sie, bis der Sohn wird der Erstgeborne unter vielen Brüdern durch den h. Geist. Röm. 8, 29. 2. Cor. 5, 14—17. Col. 3, 9. Eph. 4, 24. Ihn anschauend als Gemeingut der Menschheit, um seiner Verbindung willen mit der Menschheit trägt Gott die noch nicht Gläubigen, aber Glaubenkönnenden in Langmuth. Die im persönlichen Glauben mit ihm Verbundenen sind persönlich Gegenstände seiner Liebe 1. Joh. 3, 1, und dies begründet, berechtigt unsere Liebe zu uns selbst oder die christliche Selbstliebe. Diese ruht also, als christliche, auf der zuvorkommenden göttlichen Liebe 1. Joh. 4, 10, auf unserem Geliebtsein. Nicht wir, in unserer empirischen Beschaffenheit, dürfen Objekt dieser Selbstliebe sein, außer sofern die Fähigkeit für die Erlösung dazu gerechnet wird. Ohnehin ist aber außerhalb der Gottesgemeinschaft in Christo nicht das Subjekt der christlichen Selbstliebe da, woraus folgt, daß von wahrer Selbstliebe nur bei dem Christen die Rede sein kann, wogegen die Selbstliebe außerhalb Christus ein falsches Ziel hat und eine nicht sittliche Gesinnung ist: vielmehr ausgeartete, verwilderte Selbstliebe, weil sie nicht auf das Ideal der eigenen Persönlichkeit in Christus sich bezieht. Wir lieben uns, das wahre Selbst, durch Selbstverleugnung des empirischen, durch Conception und Festhaltung des wahren Bildes von uns, wie es in Gott lebt und in Christus geborgen ist.

2. Um der Erfahrung willen, daß Selbstliebe so oft Selbstsucht, Egoismus ist, haben Manche sie aus der Ethik streichen wollen; aber nicht mit Recht. Ist doch Gott jedenfalls sich selbst Gegenstand seiner Liebe und die Menschen sollen seine Abbilder werden. Das freilich läßt sich mit Recht sagen: unser ganzer Abschnitt kann auch als Pflicht der Gottesliebe behandelt werden, wie denn in der That

Digitized by Google

wir die religiöse Selbstpflicht dahin verwiesen haben. Es ist wahr, die christliche Selbstliebe geht aus der Gottesliebe hervor. Aber gerade wenn wir uns unbedingt hingeben an Gott, bejaht er uns als Gegenstände seines Wohlgefallens, setzt uns als göttliche Selbstzwecke und will als huldvoller Vater wohnen in einer Reihe ihm ebenbildlicher Geister, will, daß wir uns ansehen, wie er uns ansieht. Darin aber liegt, daß unsere Liebe nicht liebte, was er liebt, nicht wollte, was er will, wenn wir nicht auch Gegenstände unserer eigenen Liebe würden. Es ist daher im Gegensatz gegen falsche Mystik, die in bloßer Passivität will stehen bleiben, gegen falsches Beruhen im rechtfertigenden Glauben oder der Gewißheit der Erwählung ein entscheidendes Lehrstück, ein Cardinalpunkt, daß auch die sittliche Nothwendigkeit, nicht Erlaubtheit einer christlichen Selbstliebe erkannt werde. Wenn Christus gebietet: wir sollen den Nächsten lieben, wie uns selbst, Matth. 22, 39, so ist damit die Selbstliebe vorausgesetzt und keineswegs getadelt. Das „τηρεῖν ἑαυτόν“ 1. Joh. 5, 18 wäre nicht möglich ohne Selbstliebe, ja auch nicht Dankbarkeit für die göttlichen, uns verliehenen Gaben. Aber freilich könnte man denken: zur Selbstliebe braucht Niemand ermuntert zu werden; sie ist von selbst da. Keineswegs! Die Selbstsucht ist von selbst da, während die christliche Selbstliebe ebenso wenig als irgend eine andere Tugend ohne Selbstverleugnung und von selbst wächst. Für diese ist die Voraussetzung und das innere Regulativ die Gottesliebe. Denn wir sollen uns selbst lieben, weil Gott uns liebt. Aber wir sollen uns auch so lieben, wie Gott uns liebt und haben will. Wiederum ist dann die christliche Selbstliebe Voraussetzung und Maß der christlichen Nächstenliebe; denn von Nächstenliebe kann nicht die Rede sein, wenn nicht eine sittlich liebende Persönlichkeit da ist, der aber, als solcher, auch die Selbstliebe beiwohnt; und wiederum die Art der Nächstenliebe wird bestimmt dadurch, daß wir vor Allem wissen, wie wir uns zu lieben haben, denn wir sollen den Nächsten lieben als uns selbst. So schreitet die Gottesliebe hernieder zur Selbstliebe, welche gottähnlich, amor amoris ist: Liebe zur Persönlichkeit als liebender — nicht zur Persönlichkeit in anderer Weise —; ist aber die wahre persönliche Selbstliebe Liebe zur liebenden Persönlichkeit, so

Digitized by Google

sieht man auch die Nothwendigkeit zur Gleichsetzung der Anderen mit uns für die [Andere] liebende Liebe. Zugleich hat damit die Liebe ihren ethischen Charakter und Inhalt, und die Selbstliebe den nothwendigen Uebergang zur Nächstenliebe so sehr, daß der Einzelne seine eigene Persönlichkeit nur wahrhaft liebt, wenn er sie als liebende, auch den Nächsten in die Liebe einschließende, liebt und zwar so, daß der Nächste zuerst Geliebter, Empfangender, dann auch Spontaner werde. So gestaltet sich dann die christliche Liebe zur uneigennützigen Liebe des Nächsten, besonders seiner uneigennützigen Liebe, und durch Zerstörung eines trügerischen Bandes scheinbarer, d. h. eigennütziger Liebe wird so ein unzerreißbarer, heiliger Liebeskreis, eine Liebeskette gebildet, wie sie besonders von Zinzendorf so oft in seinen Liedern besungen worden ist. — Von dem einzelnen im Text Angedeuteten hat nun das Folgende zu handeln. Wir betrachten zuerst die christliche Selbstliebe im Allgemeinen, dann im Besonderen.

§ 57.

A. Die christliche Selbstliebe im Allgemeinen nach ihrer Beschaffenheit.

Die Selbstliebe der christlichen Persönlichkeit ist Prinzip der fortgehenden Selbstbildung, indem sie einerseits in der Freude an Gottes Werk in ihr demüthig und dankbar, andererseits in christlicher Hoffnung dem Ziele lebendig zugewendet ist. Sie stellt sich aber im Besonderen dar 1) im Verhältniß zu sich selbst a) negativ durch fortgehende Selbstreinigung, Verleugnung des Natürlichen und Behütung des ganzen Systems von Gütern, die zur Persönlichkeit gehören, oder durch thätige Selbstachtung im Gegensatz gegen jegliche Entehrung der Persönlichkeit, und dies ist die Seite der Gerechtigkeit in der christlichen Selbstliebe; sodann b) positiv durch die christliche Cultur im weitesten Sinne des Wortes oder durch die ethische Beseelung (Ethisirung) der physischen und geistigen Kräfte, des Genusses und der Arbeit, auch nach der individuellen Seite, und dies ist die positive christliche Selbstliebe. Die christliche Selbstliebe stellt sich aber auch 2) Anderen gegenüber als Selbstbehauptung in der christlichen Ehrenhaftigkeit, d. h. negativ: der christlichen Unabhängig-

Digitized by Google

keit und Selbstständigkeit, positiv: in der Sorge des Christen für guten Namen und berechtigten Einfluß dar, welche durch die Wahrhaftigkeit einer gehaltvollen Selbstdarstellung und durch die christliche Wahl und Verwaltung eines Berufs verwirklicht und organisirt werden.

1. Aus der christlichen Grundtugend, in der Glaube, Liebe, Hoffnung geeint sind (§ 43, 2), fließt die christliche Selbstliebe von selber aus; denn die neue Persönlichkeit ist eine selbstbewußte, nicht bewußtlose; sie kann also nicht da sein ohne freudiges Wissen von dem begonnenen Gotteswerk in ihr, Phil. 1, durch das sie voll Dankens und Demuth, aber auch voll Muthes ist. Näher angesehen ist die christliche Selbstliebe also ein Werthschätzen und keusches Heilighalten des göttlichen Werkes in uns, welches personbildend ist, einen Theil des höchsten Gutes an uns verwirklicht. Aber eben daher ist auch die christliche Selbstliebe unendlich weit entfernt von jener geistig unkeuschen, narcissusartigen Selbstbewunderung, jener in sich verliebten Selbstbespiegelung des Ich. Solches Thun ist nur möglich, wo es an der demüthigen Erkenntniß der Gnade Gottes und der nachwirkenden Sünde fehlt, die unser Bild entstellt; ferner, wo das Werk Gottes in uns betrachtet wird als ein fertiges, gleichsam todtes Produkt, während es ein ethisches, stets zu reproducirendes ist. Die zu reproducirende neue Persönlichkeit ist dabei selbst Producent, auf sich gerichtet, und weist in eine Zukunft, in welcher alle Kräfte normalisirt und dem christlichen Princip angeeignet seien, daß aller Dualismus weiche. So ist also kein selbstzufriedenes Stillestehenbleiben bei sich dem neuen Ich möglich. Dieses aber, nicht das empirische Ich, ist Gegenstand der christlichen Selbstliebe. Dieses Ich ist freilich nicht eine platonische Idee, sondern eine Realität, aber nur in Gemeinschaft mit Christus und zunächst nur principielle Realität, gleichsam embryonische. Es liegt aber darin der Trieb, sich auszugestalten zur reinen, vollkommenen Gestalt der Persönlichkeit, die urbildlich in Christus gegeben ist. Col. 3, 9. Diese wachsende Darstellung und Entfaltung des christlichen Tugendprincips nicht blos in momentanen Akten, sondern in zuständlicher Beseelung, ist an ihr selbst die Verzweigung der christlichen Tugenden der Persönlichkeit.

Digitized by Google

Die Eroberung des ganzen zu ihr gehörigen Gebietes für das christliche Tugendprinzip kann aber nur im Fortschritt des kathartischen Verfahrens gegen sich selbst, d. h. gegen unsere empirische Persönlichkeit, durch fortgehendes Sterben des alten Menschen sich verwirklichen. Damit erhalten beide, der alte und der neue Mensch, ihr Recht. Das ist also die negative Seite der christlichen Tugend gegen sich selbst, die Gerechtigkeit, welche Selbstachtung des neuen Menschen, Bewahrung seiner Reinheit, Ehre ist, dabei fortgehendes Gericht über den alten Menschen, wobei es also nicht auf Schwächung der natürlichen Kräfte ankommt — denn das würde dem neuen Menschen einen Theil seiner Organe rauben — sondern auf Bekämpfung des Bösen an dem gottgegebenen, neuen Sein.

2. Im Verhältniß zu Anderen sich abzuschließen ist als Selbstbehauptung bezüglich der Sünde der Anderen, nicht aber bezüglich der Person des Nächsten berechtigt. An diese negative Seite der christlichen Selbstliebe in Selbstbehauptung dem empirischen Ich und anderen Menschen gegenüber hat sich dann die positive beseelende, wachsthümliche Thätigkeit, der Anbau oder die Cultur des gottgegebenen Gebietes der Einzelpersönlichkeit zu schließen, damit es nicht fehle an dem Vermögen, für das Ganze etwas zu sein, besonders im Berufe.

B. Die christliche Selbstliebe im Besonderen, an sich und Andern gegenüber.

I. Die Sorge für die Ehre der Person an sich.

§ 58.

Die Sorge für die Ehre der Persönlichkeit an sich ist befaßt in der Erwerbung und Vervollkommnung der zu ihr gehörigen Güter, nach der leiblichen und geistigen Seite, also

1. in Bezug auf das leiblich-sinnliche Leben:

a) in der Sorge für die physische Existenz, Gesundheit, Kräftigkeit und für das richtige Verhältniß zwischen Arbeit und Erholung oder die Sorge für tugendhaftes Wohlsein;

Digitized by Google

b) für die tugendhafte Schönheit und Reinheit;
c) für die tugendhafte Vermöglichkeit (Eigenthum);
2. nach der geistigen Seite:
in der Sorge für tugendhafte Gebildetheit nach Seite des Erkennens, für tugendhafte Selbstbeherrschung und Gewichtigkeit nach Seite des Willens.

§ 59.

1a. Sorge für die physische Existenz.

1. Leibliche Seite und Gesundheit. Das Leben ist der Güter höchstes nicht, aber doch ist Vernachlässigung desselben, Verkürzung des Lebens oder gar Selbstmord Sünde. Es finden sich in der h. Schrift manche ihn betreffende Stellen. Hiob 13, 13 f. 2, 9. Judic. 16 (Simson). 1. Sam. 31,4 (Saul). 2. Sam. 17, 23 (Ahitophel). Matth. 27, 5 (Judas Ischariot) Act. 16, 27. Ein ausdrückliches Verbot wider ihn ist nicht gegeben (außer so, daß er im 5. Gebot mit umfaßt ist), aber seine Sündhaftigkeit folgt aus dem allgemeinen Satze, daß wir als Christen in unserem Sein und in unseren Kräften nicht mehr uns und unserem Willen gehören, sondern von Christus erkauft sind, vom göttlichen Geiste abhängen. Röm. 14, 7 ff. 2. Cor. 5, 15. 1. Cor. 6, 19. Phil. 1, 21 f. Die Handlung des Selbstmordes besteht nicht darin, daß man sich absichtlich den Tod zuzieht. Z. B. im Krieg für das Vaterland oder zur Rettung fremden Lebens kann ein Unternehmen gewagt werden müssen, das den Tod bringen muß, um die Aufgabe zu lösen. Aehnlich sind die christlichen Märtyrer, die sich zum Tode drängten, um ihre Liebe zu Christo zu beweisen, nicht Selbstmörder zu nennen. Sondern zum Selbstmord gehört außer der äußeren That, der Vernichtung des Lebens oder des willkürlichen Verzichtes, noch dieses, daß das Subjekt dabei sich und seinen Vortheil suche und den Uebeln entfliehen wolle, nicht aber in einer Selbstaufopferung für die Idee oder für ein sociales Gut begriffen sei. Die Schuld besteht also darin, daß das Gut des Lebens eigenwillig weggeworfen wird, sei es aus Furcht vor physischen oder moralischen Uebeln, oder in Hoffnung auf höheren Gewinn, wie bei dem schwärmerischen Selbstmord. Das

Schauerliche dieses Verbrechens besteht darin, daß in bösem Eigenwillen eine Aufkündigung des Gehorsams, eine Verleugnung der Abhängigkeit vom Schöpfer liegt, ein empörerisches Eingreifen in seinen Schöpfer- und Erhaltungswillen, verbunden mit Unglauben an den rächenden Gott, wo er nicht aus Schwärmerei geschieht und Aberglauben. Im Selbstmord wird nicht blos gesündigt gegen eine einzelne Seite der Persönlichkeit, sondern, soviel ihm möglich ist, zerstört der Selbstmörder auch die Möglichkeit aller sittlichen Bethätigung. Am meisten erscheint der Selbstmord in seiner Gottlosigkeit, wo er nur um sinnlicher Motive willen geschieht. Wenn Einer sein Vermögen verlor oder seine Ehre bei den Menschen, so scheint es aus Ehrgefühl geschehen zu können, daß er sich den Tod giebt. Es ist aber vielmehr Feigheit, die den Schmerz und das Uebel fliehen will, statt, sie männlich ertragend, die innere Ehre zu bewahren und sich einen neuen Schauplatz der Thätigkeit und auch äußere Anerkennung sittlich zu erringen. Furcht vor moralischer Versuchung berechtigt auch nicht zur bösen That. Endlich angethane Schande, die Entehrung bei Jungfrauen oder die Furcht davor, gestattet eben so wenig den Selbstmord. Denn was blos passives Widerfahrniß ist, entehrt nicht, weder bei verständigen Menschen, noch bei Gott. Der moralischen Versuchung aber ist nicht mit dem Tode auszuweichen, wenn man sich nicht muthwillig hineingestürzt hat, sondern durch Ueberwindung. — Es versteht sich von selbst, daß auch die Selbstverstümmelung, welche schon das Gesetz verbietet, wie alle Annäherung zum Selbstmord durch brutale Unmäßigkeit hierher gehört, indem auch sie das edle Gut des Lebens als Mittel für den Egoismus verwenden. Z. B. bei Trauer eingeschnittene Male Lev. 19, 28. 21, 5. Deut. 14, 1. Jer. 16, 6. 41, 5. 47, 5. 48, 37. Vgl. 1. Cor. 6, 19. Phil. 3, 21.

§ 59a. Das Duell.

Der Zweikampf ist Entscheidung einer privaten Ehrensache durch einen persönlichen Waffenkampf auf Leben und Tod mit dem Beleidiger. Er wird unternommen, um den Beleidiger zu zwingen, für die Ehrenkränkung sein Leben einzusetzen, besonders aber, um Seitens des Beleidigten zu beweisen, er achte sein Leben geringer als seine Ehre und

Digitized by Google

damit seine Ehre herzustellen. Er ist aber, obwohl verschieden zu beurtheilen zu verschiedenen Zeiten, bei geordneten rechtlichen Verhältnissen als unsittlich zu verwerfen.

Literatur. Reinhard, Moral I, 581 f. Unger, Der gerichtliche Zweikampf bei den germanischen Völkern. Aus den Göttinger Studien 1847. [Schleiermacher, Christliche Sitte S. 625 f. Zur Philosophie Bd. 1. S. 614 f. Rothe III, S. 326 f. De Wette, Christliche Sittenlehre III, 288 f. Martensen II, 1. S. 425.]

1. Anders ist offenbar zu urtheilen über gerichtlichen Zweikampf, die Ordalien, Gottesurtheile und Aehnliches bei alten Völkern, wo Zweikampf auch öffentliche Angelegenheit war und im Namen von Völkern entschied (Horatier und Curiatier). Aber in geordneten Verhältnissen ist er ein Rückfall in den Naturzustand; denn da sind andere Wege zur Hilfe möglich und zu versuchen.

2. Verwerflich ist der Zweikampf:

a) Weil da eine Gleichstellung ist des Schuldigen und des Unschuldigen in ungerechter Weise. Zwar Gleichstellung ist auch bei dem Gerichte vor der Entscheidung, aber im Gericht entscheidet das Recht, im Waffenkampf die leibliche Stärke und Gewandtheit. Der ungerecht Beleidigte soll da auch erst sein Leben einsetzen, während der Beleidiger vielleicht nichts wagt. Bin ich der Schuldige, so habe ich kein Recht, noch dazu ein Gut des Unschuldigen, sein Leben zu bedrohen. Bin ich unschuldig, so darf die Genugthuung nicht geschehen durch Einsetzung des Gutes des Lebens. Das wäre verschwenderische Großmuth. Also es können Zwei nicht ohne Sünde zum Zweikampf kommen. Ist aber die Schuld streitig, so wird über sie nichts ausgemacht durch Zweikampf.

b) Kommt er nun aber doch zu Stande, so ist er in sich sittlich nichtig, weil sein Zweck nicht eigentlich erreicht wird, denn im Wagen des Lebens liegt noch gar kein Beweis der Ehrenhaftigkeit. Es giebt auch eine unsittliche Lebensverachtung.[1] Natürlicher Muth kann mit der gemeinsten Gesinnung zusammen sein. Außerdem kann

[1] In ein Duell kann man sich nur einlassen, indem man die Herbeiführung einer Lebensgefahr für sich und Andere in Rechnung nimmt, implicite auch in den schlimmsten Erfolg einwilligt und ihn verschuldet. Amerikanische Duelle sind daher im Prinzip nicht so sehr von anderen verschieden als man meint.

der, dessen Sache nicht überlegen ist durch Gerechtigkeit, überlegen sein durch Gewandtheit. Es wird also im Duell zum Recht des Stärkeren zurückgegriffen, was kein Recht ist. Wenn die öffentliche Meinung doch die Ehrenhaftigkeit um eines Duells willen als wieder hergestellt annimmt, so täuscht sie sich, so ist sie zu lax. Es bedürfte anderer Beweise.

c) Ist das Duell nicht sittlich, so ist es gegen die innere Ehre, die äußere Ehre durch das Duell zu wahren. Da das Duell seinem Zweck nicht entspricht, so hat die innere Ehre sich dadurch zu beweisen, daß, wo in ein Gemeinleben sich falsche Begriffe von Ehre eingeschlichen haben, diesen tapfer gesteuert wird durch Erweckung eines ehrenhaften Gemeingeistes, der, wenn er lebendig ist, geeignete Formen zur Wahrung auch der äußeren Ehre schaffen kann und wird. Aber allerdings muß auf eine organisirte Wahrung auch der äußeren Ehre Bedacht genommen werden. Ehrengerichte werden, angemessen zusammengesetzt, sicherer Recht schaffen als das Duell. Auch läßt sich wohl der Verdacht der Feigheit von demjenigen abwenden, der um des Gewissens willen das Duell ablehnt, durch sonstige ehrenhafte, christlich männliche Gesammterscheinung.

Anmerkung. Im Kriegerstand, in welchem Tapferkeit und männlicher Muth Berufstugenden sind, macht der Makel der Feigheit schlechthin dienstuntüchtig. Wenn für diesen Stand nicht blos die conventionelle Ordnung besteht, daß in gewissen Fällen Beleidigungen durch ein Duell zu sühnen sind — denn das entschiede noch Nichts — sondern der Staat selbst durch Anordnung von Ehrengerichten, welche bestimmen können, daß ein Duell stattfinde, demselben in gewisser Art seine Sanktion verleiht und noch mehr dadurch, daß er den dem Duell sich Entziehenden es entgelten läßt, so ist das Duell zum gerichtlichen Zweikampf geworden. Aber wenn auch der Einzelne sich diesem ohne Sünde unterziehen kann, so fällt doch die Schuld von dem Einzelnen auf die öffentliche Rechtsordnung. In anderen Fällen dagegen ist ein Duell eine Verletzung des Staates, besonders bei Vertheidigung des Duells als eines für den Adel sittlichen Brauches. Der Staat, wird da gesagt, wisse das Gut der Ehre nicht so zu schätzen, wie die Standesbegriffe es fordern. Aber es ist und bleibt Anmaaßung der Gewalt, die der Obrigkeit zusteht, sich so sein Recht zu nehmen. In geordneten Staaten ist kein Recht, die Nothwehr ausgenommen, in Selbsthülfe mit Gewalt ein Gut zu schützen, das der Staat als solches nicht anerkennt. Das Fehderecht übten früher die Freien, nicht bloß der Adel. Um so weniger steht es dem Adel zu, eine sittlich eximirte

Stellung hier zu beanspruchen. Wenn der Adel kraft falscher Vorurtheile von seiner Standesehre die fortdauernd ansteckende Kraft der Duelle bewirkt, so ziemt es den übrigen Ständen, ihre Selbstständigkeit nicht durch Nachthun und Gleichthun, sondern durch ehrenhaften Widerstand vom Standpunkt der christlichen Bildung aus wahrzunehmen.

§ 60. Fortsetzung.

Leibespflege.

1. Die positive Seite der Sorge für Leben, Gesundheit und Kräftigkeit ist dadurch geboten, daß der Leib, — zu welchem nicht blos das grob Materielle, sondern auch das Geistartige in ihm gehört, nämlich die plastische Kraft, welche im Wechsel der Elemente und Nahrungsstoffe das Identische bleibt, aber gestört, wie gefördert werden kann, — nicht blos ein Accidens am Menschen ist, sondern die weltwirkliche Seite seiner selbst. Es bedarf keiner Ausführung, wie wichtig für den Geist die Gesundheit und Kräftigkeit seines Organs ist, wodurch er allein auf die Welt unmittelbar einwirken kann, wie innig auch geistige Kräfte, besonders Phantasie und Gedächtniß mit der Beschaffenheit des Leibes zusammenhängen, um das alte „mens sana in corpore sano“ zu empfehlen. Leibespflege ist also sittlich (Col. 2, 23 *μὴ ἐν ἀφειδίᾳ σώματος*), und es gehört dazu nicht blos, daß die Kräfte nicht vergeudet werden, daß ihm seine Nothdurft nicht versagt wird, daß nicht durch Casteiungen die Lebenskraft selbst geschwächt wird in Anstrengungen und unnöthigem Versagen, sondern es gehört dazu auch, daß er sich Anstrengungen gewachsen zeige. Es gehört zur Freiheit des Menschen, daß er sich eine Unabhängigkeit von den tellurischen Einflüssen, von Wind und Wetter zu erwerben suche, daß er überhaupt sein leibliches Organ sich so anbilde, daß es die Impulse des Geistes willig aufnimmt und kräftig vollzieht. Röm. 6, 13. 19 (*μέλη* für das *πνεῦμα*). 1. Cor. 6, 13 (*ὁ κύριος τῷ σώματι*). Röm. 8, 13 (*πράξεις σώματος θανατοῦν*). Darauf hat besonders bei dem männlichen Geschlecht schon die Erziehung zu sehen durch Gymnastik, Turnen u. dergl. Die weibliche Bildung muß dagegen nicht auf Gymnastik, sondern auf frühe Theilnahme an der Wirthschaft ausgehen: keine Emancipation der Weiber. Was insbesondere die Gesundheitspflege betrifft, so muß

zwar jeder sich an eine gewisse Diät halten. Das gehört schon zum vollen Selbstbewußtsein, das dem Körper Zuträgliche von dem Gegentheil zu unterscheiden; aber wo nicht Krankheit oder der Arzt ein Anderes vorschreibt, da ist auch die Pedanterie ferne zu halten oder doch entbehrlich zu machen, die in unfreies und gesetzliches Wesen ausarten kann, das sich und Anderen zur Last fällt. — Endlich die Kräftigkeit anlangend, so ist nicht sowohl auf die Ausbildung der Fähigkeit großer, momentaner Leistungen, gleichsam Explosionen von Kraft zu achten, als vielmehr auf die Ausdauer innerhalb des Maaßes der individuellen Kraft: in ihr ist mehr Ethisirung der Kraft und mehr reeller Gewinn als in der Uebung für große athletische, momentane Leistungen. Sie ist der irdische Träger der ὑπομονή.

2. Diese Leibes- und Gesundheitspflege ist aber etwas Elendes und Unwürdiges, wenn sie, wie das vielfach namentlich in den Bade-Saisons geschieht, zu einem Cultus der Gesundheit ausschlägt, wo das sittliche Handeln fast in dem Zwecke aufgeht, zu vegetiren. Es ist eine Schande für einen bewußten Menschen, geschweige denn für einen Christen, wenn Ziel und Mittelpunkt seiner Lebensfunktionen, der ganze Apparat seiner noch übrigen Thätigkeiten darin aufgeht, daß er vegetire. Plato will, daß es für Solche keinen Arzt gebe in seiner Republik. Das scheint grausam, möchte aber ebenso human sein, als wenn Bäder und Badeärzte sich um solchen Menschen als Beute streiten, ja möchte ihm eher auf die Beine helfen. Der Leib ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel. Wir sollen selbst den Tod nicht als das größte Uebel betrachten. Die Lebensliebe muß begrenzt sein, wie die Todesscheu. Matth. 10, 28. 16, 25. Joh. 12, 25. 1. Joh. 3, 16. Es ist unfromm, wenn ein gereiftes Bewußtsein dem Tode nur widerstrebend unterliegt. Da wird der letzte Moment des Lebens zum Geständniß der Unfreiheit, der Geschiedenheit von Gottes Willen. Vielmehr den Christen überrascht der Tod nicht, weil er gelernt hat, in sein Leben das memento mori hineinzutragen, und so kann der Christ auch noch seinen Tod aus einem Leiden in ein Thun verwandeln, in das Werk der Willigkeit freudiger Ergebung. So geht er von diesem Schauplatz, wird nicht wie ein Gefangener weggerissen.

Digitized by Google

§ 61. Fortsetzung.

Von der christlichen Sorge für tugendhafte Glückseligkeit.

Die christliche Selbstliebe ist ferner (§ 58, 1 a) Sorge für tugendhafte Glückseligkeit, wozu besonders das sittliche Verhältniß von Arbeit und Genuß gehört, die Erholung mit eingeschlossen.

1. Man streitet darüber, ob der Genuß und die Erholung dürfen sittlich gewollt werden, oder ob sie nur als nicht bezwecktes Annexum eines an sich auf etwas Anderes gerichteten sittlichen Aktes dürfen angenommen werden. Es giebt Moralisten, welche, was nicht unmittelbar Willensthat ist, für Trägheit ansehen und als unsittlich, oder doch Sittliches nicht in dem Genuß, der Erholung anerkennen. Fichte meint, es bedürfe keiner anderen Erholung als des Wechsels der Arbeit, und wahr ist, daß Manche den ganzen Tag über einer weiteren nicht bedürfen. Auch beruft man sich darauf, daß jeder sittliche Akt eine innere Lust concomitirend bei sich trage. Aber wenn ohne Pause das wirksame Handeln fortgehen soll, sei es auch im Wechsel von Einem zum Anderen, so wird die Menschheit zur arbeitenden Maschine, verliert die Klarheit des Selbstbewußtseins und die Freiheit, damit aber verliert auch die Arbeit ihren sittlichen Gehalt. Bleibt doch jedenfalls der Schlaf übrig, der ethisch construirt sein will, und beweist, daß das Ethische nicht in die Grenzen des positiven und wirksamen Handelns darf eingeschlossen werden im Gegensatz zum Genießen und zur Erholung, ebenso der Tod, der nicht eine That im produktiven Sinne sein darf und doch noch in den Kreis unserer ethischen Aufgabe fällt. Auf der anderen Seite wird das Leben fade und leer, das nur genießen will. Der Ekel am Leben befällt am Meisten die Lüstlinge und Müßiggänger. Nun sind die Extreme bezeichnet, die Lösung angebahnt.

2. Man darf nicht leugnen, daß alles Sittliche darauf beruht, daß jeder Moment durch den Willen bestimmt sei, so zwar, daß ein Willensakt auch fortwirken kann, fortdauern eine Reihe von Momenten hindurch. Aber wie wir früher fanden, daß eine doppelte Selbstbestimmung zu unterscheiden ist nach oben im Verhältniß zu Gott, nämlich

eine Selbstbestimmung zum Empfangen (Glaube) und eine Selbstbestimmung zum spontanen Handeln (Liebe), so ist es sittlich, ja Pflicht, auch nach unten für Beides Raum zu lassen, aber so, daß auch hier Alles den Charakter der Persönlichkeit an sich trage und das πνεῦμα das Tonangebende sei. Alles Natürliche in Genuß und Erholung muß vermittelt sein durch ein persönliches Wollen; für die Persönlichkeit aber ist es Pflicht, sich selbst die Leiblichkeit nicht abzuleugnen, vielmehr hat sie sich nach ihrer leiblichen Seite durch die Natur bestimmen lassen zu wollen nach den Gesetzen des leiblichen Lebens, also Lebensförderungen von ihr empfangen zu wollen. Aber wenn sie das leibliche Leben als Organ, nicht als Selbstzweck bedarf — denn die Persönlichkeit ist auch im Genuß eine christliche — so liegt darin auch schon die Begrenzung. Es ist unsittlich und häßlich, zumal für den Christen, auch nur in einem Momente im Genusse aufzugehen, d. h. die Persönlichkeit verschlingen zu lassen von dem Naturleben, dem Naturgeist. Das gilt von allen Arten des Genusses, Speise und Trank, geschlechtliche Liebe in der Ehe, von rauschender, geselliger Freude, Spiel und dergleichen. Weil das Sittliche von jedem Genuß und jeder Erholung darauf beruht, daß sie nur durch die Persönlichkeit und ihre Willensbestimmung hindurch sich vermitteln, so ist hiermit die Unfreiheit aufgehoben, selbst des Schlafes. Ordnung sei hierin: zum Werk der Tag, zur Ruhe die Nacht! Umsturz dieser Ordnung ist gegen die physischen Lebensgesetze, aber auch antisocial. Der Schlaf soll bei gesunden Menschen zu Stande kommen und seine Dauer haben nach der Willensbestimmung. Es gelingt auch der ethischen Kraft, sich zum Erwachen die Zeit zu bestimmen, nicht minder auch die Nachtruhe zuweilen entbehren zu können; endlich sich zur rechten Zeit den Schlaf zu geben, das Gemüth vor demselben zur Ruhe in Harmonie zu bringen, damit nicht Sorgen oder Sinnlichkeit oder im Schlafe fortgehende Arbeit den gesunden Schlaf rauben. Es gehört zur Selbstbeherrschung des Geistes, daß er auch nicht wider Willen fortarbeite, einer Maschine ähnlich, sondern die Erholung, wo diese die sittliche Ausfüllung eines Zeitmomentes ist, um das Organ des Leibes zu stärken, mit Erfolg wolle. Jeder sollte es sich zur Regel machen, sich nicht zur Ruhe nieder zu legen, ehe er seine Seele in den

Digitized by Google

Frieden Gottes wiedergebracht hat. Durch dies würde viel krankhafter Stoff, der sich ansammelnd Verwirrung und Verkehrtheit bringt, weggeschafft. Vgl. Prov. 6, 6—11. 20, 13. 24, 33. Matth. 26, 40 f. Luc. 5, 5. 2. Cor. 11, 27. 2. Theff. 3, 8. Wo nun der Geist sich sittlich bestimmt hat zur Erholung und zu dem auf sich Einwirkenlassen der Natur im Genuß, da ist er zwar als arbeitender, produktiver freiwillig in Latenz getreten, und es ist nicht ethisch, wenn die Erholung wieder in eine Arbeit verwandelt wird, wo sie einmal nöthig ist für die Herstellung der Kräftigkeit der leiblichen Organe des Geistes, die auch durch rein geistige Arbeit in Anspruch genommen werden. Aber weil die christliche Persönlichkeit wachend und nicht in die Natur versenkt, im Centrum bleibt auch im Schlafe, diese Persönlichkeit aber die gottebenbildliche ist: so wehrt sie auch alles Unreine und Unrichtige ab, so bleibt sie in der Erholung und in dem Genusse das fortgehende Gewissen, nicht lauernd von außen, reflektirend, ängstigend und so den Genuß verderbend, sondern immanent als Auge und reiner Impuls, das einen Selbstverlust nicht an sich herankommen läßt, zur rechten Zeit wieder zur Arbeit ruft, d. h. wenn das leibliche Lebensgefühl sich in dem unmittelbaren Selbstgefühl oder Bewußtsein der Persönlichkeit als ein zu seiner Kräftigkeit hergestelltes reflektirt, sei es im Wachen oder Schlaf.

3. Die perennirende Lebensgemeinschaft der neuen Persönlichkeit mit Gott in Christo, die, wenn auch verschieden in Stufe und Maaß, doch zu ihrem Wesen gehört, gewährt nun auch in Bezug auf Genuß und Erholung die rechte Freiheit der Persönlichkeit. Denn nun kann sie, auch insofern als sie von der Natur bestimmt ist in der sittlichen Ordnung, sich als von Gott bestimmt ansehen und wollen. Das ist die Weihe des Genusses, zugleich seine Steigerung und Idealisirung, daß die Mittel desselben als Gottesgabe an uns angesehen werden und dafür also gedankt wird. Und so ist noch deutlicher, wie sich auch in dem christlichen Genuß und der Erholung die Gotteskindschaft behauptet. Es ist eine falsche und im Grunde hochmüthige, undankbare Geistigkeit, welche dieses Gebiet aus der Ethik ausschließen will. Und es soll auch nicht der sinnliche Genuß verwandelt, aufgelöst werden in den Gottesgedanken, sondern das Gottesbewußtsein soll auch hier sein in

dem Sinnlichen, wir sollen wirklich eine Freude haben an dieser Gabe; z. B. wenn wir in einem Garten lustwandelnd bei einer schönen Blume still stehen, bewundernd, so ist, damit dieser Moment christlich sittlich sei, nicht nöthig, daß von der Blume hinweg Betrachtungen über Gottes Eigenschaften angestellt werden, oder der Genuß sich in förmliches Gebet verwandle, sondern es besteht der Geist des Gebetes sehr wohl mit dem reinen Genuß selbst Col. 2, 23. 1. Tim. 6, 3. 4, 3 ff. Röm. 14, 2—6, der auch auf seine Weise ein Ehren Gottes und Gegenstand seines Wohlgefallens ist.

4. Mit dem Antheil, der immer der Persönlichkeit gebührt, auch im Genuß, hängt zusammen, daß man die sinnlichen Genüsse, Speise und Trank, lieber soll in Gemeinschaft haben als allein, denn die Gemeinschaft mit Personen hält das eigene Selbstbewußtsein mit, regt es an; sodann erhebt sie den bloß sinnlichen Genuß zu einem socialen, vorausgesetzt, daß die Personen sich harmlos zusammenfinden und so einander „genießen" mögen. Dazu wird erfordert eine gegenseitige Hingebung der Personen, ohne eine andere Absicht, als sich gleichsam zu offenbaren, anschauen zu lassen und ohne alle Berechnung, ohne alles Machen, zur Schau zu geben, was da ist, in harmlosem Sinn. Dahin gehört einerseits, daß man statt der Eitelkeit und spröden Empfindlichkeit auch etwas Humor oder Ironie über sich selbst besitze, daher auch lerne, sich fremdem, gutmüthigen Humor Preis zu geben und so sich selbst objektiv zu behandeln. Andrerseits gehört dazu harmloses Aneignen dessen, was Andere darbieten; das überweise Kritisiren ist Thorheit, verdirbt sich und Anderen die Freude und führt zur Blasirtheit. Der Genuß des Tadelsüchtigen, den er aus dem Tadeln schöpft, ist eine Thorheit, aber auch eine parasitische Pflanze am Leibe der Menschheit. Thersites, das kritische, bekrittelnde Wesen, wäre minder verbreitet, wenn man sich deutlich machte, daß darin lieblose Herzlosigkeit, Egoismus steckt. — Sodann folgt aus demselben Princip der Persönlichkeit, daß es sittlich unvollkommen ist, wenn Personen, welche gesellig beisammen sind, nichts Besseres wissen, als solche Spiele, bei welchen Alle nur die Hingebung an den Zufall darstellen — wie es in den Hazardspielen geschieht — statt sich im freien Spiel der Geister, in Ernst oder Scherz, Witz zu erholen. Kartenspiele sind in dem

Digitized by

Maaße tadelnswerth, als der Zufall dabei die einzige Macht ist, gegen den sich alle spielenden Personen nur leidentlich verhalten. Das bietet denn wenig Reiz, daher ein anderes Reizmittel anzufügen nahe liegt, nämlich den Spielgewinn oder Verlust. Nun darf zwar wohl auch die innere Unabhängigkeit vom Besitz dargestellt werden, aber dazu giebt es ganz andere Gelegenheiten; zum inhaltsleeren Spiel wird ja gerade der Gewinn als ein Reiz genommen. Für die Reinheit des Spiels aber entsteht dadurch eine Gefahr, denn es hört auf zu sein, was es soll, Spiel und Erholung, wenn es Arbeit, Erwerbenwollen wird, oder gar Leidenschaftlichkeit aufregt, statt das Gleichgewicht der physischen und geistigen Kräfte herzustellen. Die edelste Form der Erholung bleibt das freie Gespräch, das darum nicht von Kunst verlassen sein muß. Gelungen ist es nur, wenn es keine Arbeit ist, da es Erholung sein soll, aber auch nicht willkürlich und desultorisch, sondern, wenn Rede und Gegenrede sich leicht an einander knüpfen, ferner nicht Einer allein sich zeigt, indem jede Rede fruchtbar ist und etwas im Anderen entzündet. Der Apostel verlangt auch Lieblichkeit der Rede, Salz und Würze. Col. 4, 6. Marc. 9, 50.

5. Die Mittel zu Erholung und Genuß, sowie die Art derselben und ihres Gebrauches sind negativ abhängig von den anderen begrenzenden Sphären des Sittlichen, welche durch den Genuß nicht dürfen verletzt werden, sondern gefördert werden müssen, denn der Genuß darf zwar gewollt werden als Genuß, aber nicht als letzter Zweck, sondern so, daß er Mittel bleibt. Positiv sind die Mittel zum Genuß von dem Prinzip abhängig zu machen, das dieser Sphäre eigen ist, von dem ästhetischen. Es kommt dabei auf Förderung des harmonischen Lebensgefühles der Persönlichkeit an. Dadurch ist als sittlich verwerflich bezeichnet das Zuviel der Speise und des Trankes Phil. 3, 18. 19, sowie das Wählerische, die Gourmandise: der Feinschmecker ist ganz genießende Zunge oder Gaumen geworden. Es ist aber eine schöne Einrichtung, daß wir gerade die Zunge auch haben zum Sprechen, zum Tischgespräch, das einem Mahl erst die rechte sittliche Würze und Weihe giebt.[1]) Da die Arbeit der Zweck des Genusses und der

[1]) Ueber Unmäßigkeit Gen. 9, 21 f. Luc. 21, 34. 1. Petri 4, 3. 1. Cor. 6, 10. Röm. 13, 13.

Digitized by Google

Erholung ist, diese daher als solche, aber nicht um ihrer selbst als des letzten Zweckes willen, sittlich gewollt sein dürfen, so könnte es das Vollkommenste scheinen, zu Mitteln des Genusses Solches zu machen, was auch an ihm selbst eine Arbeit ist, wie denn auch die feineren ästhetischen Genüsse vielfach Beides in einander sind. Es ist auch wahr, daß die tugendhafte Glückseligkeit nicht blos im Genuß für sich, sondern auch in der Arbeit selbst zu suchen ist. Allein wenn die Arbeit selbst zum Mittel des Genusses gemacht wird, so bleibt dieser der Zweck, und damit kann das sittliche Werk nicht zufrieden sein: es hat dabei noch nicht sein Genüge. Dilettantismus in Kunst und Wissenschaft ist nur sittlich gerechtfertigt als eine höhere Art des Spielens der Kräfte, darf aber die eigentliche Arbeit, das sittliche Werk in diesen Gebieten nicht ersetzen wollen, kann es auch nicht. Eben so wenig dürfen die Gebiete des Schönen und der Wissenschaft sich auf Kosten der anderen als absoluten Selbstzweck hinstellen [als ob sie allein wahre Glückseligkeit brächten]. Die gesunde Wissenschaft weist auch durch sich selbst wieder zur Praxis und die rechte Kunst vergöttert nicht, noch will sie vergöttert sein, sondern sie will dem Sittlichen noch die Grazie verleihen.

§ 62.

1b. Die tugendhafte Reinheit und Schönheit.

1. Zusammenhang Beider. Die Reinheit und Schönheit hängen enge zusammen. Jene ist die negative Bedingung von dieser, daher auch Einfalt und Keuschheit vor Allem von dem Kunstgebiet oder der Welt des Sittlich-Schönen verlangt wird. Das Schöne darf zwar nicht nach einem Maaßstab außer sich gemessen werden, so wenig als die Wissenschaft, aber es steht in einem inneren, geheimen Bunde mit dem Sittlichen und ist eine Erscheinung desselben, wenngleich nach eigenem Gesetz. Da dieses Gesetz vor Allem die Beseelung der Erscheinung oder Formenwelt, die Beherrschung der Materie oder doch ihrer Form durch das Ideale verlangt, so entsteht eine Verunreinigung des Schönen durch alles Hereinbringen eines unbewältigten Sinnlichen in dasselbe. Wo sinnliche Farbenpracht bestechen soll, sagt Rothe, oder

Digitized by Google

sinnliche Lüsternheit locken, da ist Verderben des Schönen. Ebenso wo die Schwere des Stofflichen überwiegt in Fadheit, Schwunglosigkeit, Plattheit.

2. Was nun jede für sich betrifft, so gehört zur **Reinheit** schon das über den Genuß Ausgeführte (§ 61); sie muß sich aber ebenso auch auf die handelnden Funktionen im engeren Sinne beziehen. Es gehört also zu der christlichen Reinheit, die Selbstbeherrschung, Selbstmacht im Genusse jeder Art, die Mäßigkeit, aber auch das innere Maaß oder die Haltung in dem Handeln.

Es sind hier besonders die **Affekte** zu besprechen. Manche meinen, daß Affekte überhaupt verwerflich seien, weil sie ein Affizirtsein von sinnlicher Aufregung enthalten. Man führt dafür an Jac. 1, 19. 20 „Des Menschen Zorn thut nicht das Gerechte.“ Dies ist freilich nur zu gewöhnlich, aber es soll dadurch nur motivirt werden V. 19 das Langsamsein zum Zorn durch Selbstbeherrschung. In Eph. 4, 31. Col. 3, 8 ist freilich **der** Zorn verboten, der nach dem Zusammenhang mit Bitterkeit und Hohn zusammenhängt, aber andrerseits ist doch auch im N. Testament so oft von Gottes ὀργί′ die Rede, also von einem Zorn gleich ζῖλος, und dieser ζῆλος, auch mit psychischer Bewegung, ist auch von Jesu berichtet. Allerdings ist Leidenschaftslosigkeit zu christlicher Reinheit gehörig, denn die christliche Persönlichkeit soll nie blos leidentlich sich verhalten; aber daraus folgt nicht die Verwerflichkeit der **Affekte**. So unethisch Leidenschaften sind als ein Leiden des Geistes durch die Sinnlichkeit, so gewiß gehören Affekte zur Güte der menschlichen Natur, welche nicht blos für gewöhnliche Fälle, sondern auch auf außergewöhnliche eingerichtet ist. Stehen die Affekte im Dienste des Guten, so steigern sie die Kraft dafür, verdoppeln gleichsam den Menschen und sind ihm nicht blos zur physischen oder moralischen Schutzwehr, sondern auch zur höheren Energie der Selbstdarstellung gegeben. Mithin sind sie nicht auszurotten. Wer nicht mehr zürnen kann über das Böse, in dem ist keine Willenskraft, sondern die sittliche Feder ist lahm geworden. Auch hier kommt, wie bei dem Genuß, Alles nur darauf an, daß die christliche Persönlichkeit nicht in Selbstverlust gerathe, also niemals durch sinnliche Impulse sich fortreißen lasse, die sie nicht bejahen darf — in Rachsucht, Lieb-

losigkeit, Neid, Selbstsucht, Ueberschätzung der eigenen Person. Oder wenn der Impuls ausgegangen ist von der Persönlichkeit, ihrem guten Willen, und diese mit Willen sich in die Erregung hineinziehen ließ, welche psychisch und in dem leiblichen Lebenssystem in mächtigen Schwingungen sich fortsetzt, so darf allerdings die Persönlichkeit auch nicht nachträglich sich selbst ganz oder theilweise verlieren, „außer sich gerathen" durch Emancipirung dieser sinnlich-leiblichen Erregung von dem Mittelpunkte der Persönlichkeit; diese muß vielmehr am Ruder bleiben, dem Steuermann gleich, der einwilligend, aber auch klar und mit gesteigertem Selbstbewußtsein und Kraft der Leitung sich von Wind und Wellen, wo sie seinem Ziele dienen, vorwärts treiben läßt. Damit soll nicht gesagt sein, daß der beherrschende Wille nur gleichsam außerhalb des Effektes kühl auf der Wacht stände; da wäre die Kraft des Affektes zum Voraus gebrochen durch eine Zweiheit, es legte sich ja nicht die ganze Persönlichkeit in den Affekt, während die Kraft des Affektes in dieser Ganzheit und Einheit ruht. Aber die Persönlichkeit muß dem Affekt immanent sein; verliert sie sich selbst auch nur momentan, so ist wiederum die Reinheit der Wirkung des Affektes gebrochen. Allerdings sieht man hieraus, daß der Affekt, um sittlich zu sein, schon eine sittliche Errungenschaft voraussetzt, die ohne besonderen Vorsatz und Ueberlegung von selbst wirkt. Wer keine hat, der kann nicht in Affekt kommen ohne Sünde, aber auch überhaupt nicht handeln ohne Sünde. Im Affekt also erprobt sich die sittliche Errungenschaft der Persönlichkeit. Die Affekte lügen nicht, sondern sind ehrlich. Das N. Testament spricht nicht blos von *χαρά*, sondern auch von *ἀγαλλιᾶσθαι, ζέειν πνεύματι, ἐμβριμᾶσθαι* von *ὀργή, ζῆλος* Röm. 12, 11. 1. Th. 5, 19. Matth. 5, 8. 22. Eph. 4, 26. 31. Marc. 3, 5. Jac. 1, 19. 2. Cor. 7, 1. 1. Joh. 3, 3. Wo aber natürliche Neigung zum Jähzorn ist, da ist die Zucht „Katharsis" besonders wichtig; jene zerrüttet die Harmonie der Persönlichkeit wie das sociale Leben und hindert das Gebetsleben.

3. Zur Reinheit gehört insonderheit auch die Keuschheit. Grundgesetz ist auch hier: das sinnliche Leben ist nie dazu da, den Geist zu beherrschen, was schon dann immer geschieht, wenn es nicht beherrscht wird vom Geist. Jede außereheliche Befriedigung des Ge-

Digitized by Google

schlechtstriebes ist Sünde, Entweihung des Tempels des h. Geistes, Entwürdigung 1. Cor. 6, 13—20. Gal. 5, 19. Col. 3, 5. Röm. 1, 24 f., wo noch verschiedene Formen der Unkeuschheit genannt werden. *πορνεία* ist der allgemeine Ausdruck. Aber die eheliche Gemeinschaft ist nicht Sünde und es ist unsittlich, sie nicht zur guten Naturordnung zu ziehen Matth. 19, 4 f. 1. Tim. 4, 3. Aber auch in der Ehe muß Keuschheit geübt werden, d. h. Sittsamkeit, Schamhaftigkeit. Alles ist damit gesagt, daß der Leib ein Tempel des h. Geistes sein und bleiben soll, daß dadurch der Geist den Leib beherrsche, nicht der Naturgeist die Seele. Daher es vor Allem auf innere Keuschheit ankommt. Zu dieser gehört die Unterdrückung unreiner, aufsteigender Bilder, die auch leicht zu unreiner Begierde oder zur „*αἰσχρολογία*“ führen Eph. 5, 3. 4, 22 f. Col. 3, 8. Matth. 15, 11, Meidung von lüsternen Bildern, Büchern. Auch sittsame Kleidung gehört zur christlichen Keuschheit 1. Cor. 11, 5. Matth. 5, 8. 15, 18. 1. Tim. 4, 12. 5, 2. Act. 24, 25. 1. Cor. 6, 13—20.

4. Die tugendhafte Schönheit. Das Gebiet des Schönen und der Kunst greift viel weiter, als die unmittelbare Kunst. Jeder soll seinen Antheil haben am Schönen und jede christliche Persönlichkeit hat ihn. Ja, die Idee der Kunst, Beseelung des Natürlichen durch das Ideale, wird viel vollkommner realisirt, wo der beseelte Stoff eine Persönlichkeit, als wo er Marmor oder Leinwand ist. (*χάρις* Holdseligkeit Eph. 4, 29. Col. 4, 6.) Nun scheint zwar die Forderung der Schönheit als einer Tugend überspannt und man verweist in dieser Beziehung gern auf Socrates. Aber das ist doch gewiß, daß der Leib, besonders Antlitz und Auge Spiegel der Persönlichkeit sind und sein sollen, wie die Herrschaft des Bösen auch leiblich häßlich macht. Nun mag zwar die anfängliche Ausstattung karg gewesen sein, aber auch die ungünstigste Physiognomie wird von selbst veredelt durch den Adel des Geistes. Es kann nämlich, wenn von tugendhafter Schönheit gesprochen wird, nicht die Rede sein von der reizenden Schönheit, welche die Franzosen nicht ohne Frivolität, aber auch nicht ohne Salz beauté de diable nennen, von jenen Reizen, welche den Blumen gleich, die Zeit ihres Blühens aber auch ihres Welkens haben nach allgemeiner, irdischer Ordnung, sondern von der

Digitized by Google

Schönheit ist die Rede, welche dauert und mit dem Alter sich mehren kann, die auch nicht blos im Antlitz und in der Gestalt, sondern auch in Mienen, Blicken, Geberden, Haltung, sowie in der holdseligen, lieblichen Rede sich darstellen kann. Das Wesen dieser nicht mit dem Alter welkenden, sondern sich mehrenden Schönheit ist bei dem Weibe die Anmuth, die auch ein von Natur unschöner Körper darstellen kann, bei dem Manne die Würde, Beides so, daß jedes Geschlecht von seinem Ausgangspunkt aus auch den Vorzug des anderen sich aneigne. So wird die Schönheit des Weibes im Alter die der würdigen Matrone, des Mannes die des freundlichen Greises. Das Element der tugendhaften Schönheit soll sich aber nicht blos darstellen in der unmittelbaren, persönlichen Erscheinung, sondern auch in Kleidung und Wohnung 1. Petri 3, 1 ff. Auch hier gebührt dem ästhetischen Prinzip seine Stelle. Es gehört zu den Fortschritten der Menschheit, daß Entdeckungen mancher Art, wie die Photographie die Kunst weitmehr zum Gemeingut machen und in das Leben der einzelnen Familie einführen. Der standesgemäße Anstand ist zu bewahren; es gehört zur Ehre der Persönlichkeit, daß ihre äußere Erscheinung auch in dieser Beziehung würdig und gefällig sei. Aber es darf auch nicht ein Gewicht darauf gelegt werden, als ob der Rock den Mann mache. Sklavische Abhängigkeit von der Mode ist eine Schwachheit, weist auf Hohlheit des Kopfes und Leerheit des Herzens. Ueber unser Volk ist mit Auflösung der Innungen u. s. w. eine Nivellirung auch in der Kleidung (die sogenannte französische Tracht) mit dem Frack gekommen. Aber es muß die Ethik darauf bestehen, daß zahllose Uebel und Elend erst von unserem Volke weichen werden, wenn in die Kleidung mehr Wahrheit gekommen, wenn sie mehr zur Erscheinung der Person wird geworden sein, was sich nur dadurch bilden kann, daß die Massen sich wieder gliedern, und eine Standesehre, Standessitte sich freiwillig bildet, und so der Einzelne für seinen Aufwand überhaupt, besonders seine Kleidung eine Direktion und feste Haltung durch diese Sitte erhält. Dies führt noch auf den Luxus. Zwar ist im Allgemeinen nicht blos das Unerläßliche, Nothwendige sittlich zulässig, auch abgesehen von der Sitte, die von den höheren Ständen ein gewisses Maaß des Luxus in der häuslichen Einrichtung verlangt. Es darf sich das Prinzip des

Digitized by Google

Schönen auch in dem einzelnen Hause darlegen; es muß nicht Alles bloß der Oekonomie wegen da sein. Und nicht blos auf den eigentlichen Comfort, die Bequemlichkeit, sondern auch auf Darstellung des Geschmackes kommt es hierbei an, wozu dann eine gewisse Fülle gehört. Die Welt ist auch von Gott so eingerichtet, daß nicht blos Futterkräuter, sondern auch Blumen auf den Wiesen wachsen. Joh. 12, 1—8, 2, 1—12. Aber auch darin soll sich der christliche Geist ausdrücken. Er zeigt sich hierin so, daß das Herz nicht daran gehängt wird, daß der Luxus nicht der Verweichlichung dient oder unreiner Fantasie, und daß, wenn es nöthig, dem Gemeinwesen oder der Noth leidender Brüder der Luxus willig geopfert wird.[1])

§ 63. Schluß.

1c. Die tugendhafte Vermöglichkeit oder die christliche Behandlung des Eigenthums.

1. Auch das Eigenthum ist zur Ehre der gottebenbildlichen Persönlichkeit gehörig, weil sie dadurch ihren Antheil an der Weltbeherrschung erhält, die unserem Geschlecht als Aufgabe gestellt ist. Daß Einer Eigenthum habe, gehört zu seiner Pflicht. Wer darauf verzichtet, verzichtet auf wichtige ethische Aufgaben. Denn es ist überall nicht denkbar, daß ein schlechthin Eigenthumsloser in den verschiedenen sittlichen Sphären etwas leiste, es würde ihm ja Stoff und Darstellungsmittel nur äußerst unvollkommen bleiben, wenn er von dem Reiche der Natur nichts besäße als seinen Leib. Vielmehr durch das für seinen Organismus oder Beruf angeeignete Eigenthum hat er erst eine Erweiterung seiner organischen Leiblichkeit, wie die Erde in weiterem Sinn der Leib des Geschlechtes ist. Treue auch im Irdischen wird gefordert Luc. 16, 1 f. Matth. 25, 14—30. Erwerbung von Eigenthum ist Pflicht 2. Theſſ. 3, 12. Eph. 4, 28, aber der Erwerb ist Mittelzweck und nicht absoluter Zweck. Das christliche Streben nach Vermögen muß edel sein in seiner Absicht oder seinem letzten Ziel, gewissenhaft in der Wahl der Mittel. Der Gebrauch gilt guten Zwecken: a) der

[[1]) Vgl. übrigens den folgenden Paragraphen.]

Digitized

Versorgung der Angehörigen, b) der Armuth und gemeinnützigen Zwecken für das Reich Gottes. Die Thätigkeit, welche auf die Erhaltung des Eigenthums bedacht ist, ist die Sparsamkeit im Gegensatz zur Verschwendung, die auf Mehrung bedachte ist das Erwerben, entgegen der Fahrlässigkeit. Geiz ist nicht Uebermaß der Tugend der Sparsamkeit, Habsucht nicht Uebermaß der sittlichen Erwerbslust, sondern, wenn auch in der Erscheinung gradweise verschieden, sind sie innerlich, was Motiv und Gesinnung anlangt, von einander verschieden wie Tugend und Laster. Geiz und Habsucht machen den irdischen Besitz zum Zweck, die christliche Sparsamkeit und Erwerbsthätigkeit will sie als Mittel für den Geist, für das Reich des Sittlichen. Der Geiz und die Habsucht sollen nach dem Sinne des Menschen der Person mehr Werth verleihen, mehr Macht und Freiheit. Aber hier zeigt sich, wie sehr die Sünde ihre Freunde täuscht; denn der Geizige und Habsüchtige wird abhängiger von der Welt, vom Irdischen. Indem er seine Seele daran hängt, macht er den Besitz zur Erfüllung seines Geistes, gleichsam als höchstes Gut, macht ihn zu seinem Gott 1. Tim. 6, 6—10. Matth. 6, 19—22. 1. Cor. 7, 30. 31. Der Christ nun bewahrt seine Freiheit, indem er sich mit dem Besitz nicht absolut und daher auch nicht unauflöslich, als wäre er das höchste Gut, zusammenschließt; er besitzt, als besäße er nicht; er hat einen Schatz in sich, mit dem er nicht abhängig ist von außen. Col. 3, 5. Eph. 5, 3. 5.

2. Die Collisionen, die im Gebiet des Eigenthums der Rechtsstandpunkt für sich (das Privatrecht) mit sich führt (vgl. § 33 a). Wir haben früher (§ 17 vgl. § 18) die Anfänge vom Eigenthum betrachtet. Dem Menschen, als gottebenbildlich, ist Recht und Beruf geworden, die Erde in Besitz zu nehmen Gen. 1, 28, seiner Herrschaft Gepräge ihr aufzudrücken. Das ist aber zunächst Recht und Pflicht der Menschheit. Wie kommt es nun zum exclusiven Eigenthum des Einzelnen oder dazu, daß, was Eigenthum des Einen, ebendaher nicht Eigenthum des Anderen ist? Das ist nur möglich durch die Rechtsidee, durch welche (§ 33 a.) aus Besitz Eigenthum wird. Es ist die Idee des Rechtes, welche bestimmt, wie jenes Werk der allgemeinen Besitzergreifung und Herrschaft der Menschheit soll zu Stande kommen. Die Entstehung des Eigenthums beginnt nothwendig damit, daß der Einzelne

Digitized by Google

Besitz ergreife von Einzelnem, einen Theil der Natur, den er in Besitz nimmt, seinem Willen dienstbar mache und ihn bearbeite. Was durch Besitzergreifung angeeignet und dadurch schon in ethische Bearbeitung genommen ist von dem Einen, das kann ein Anderer ohne Rechtswidrigkeit nicht an sich ziehen; er muß das Vorrecht des Anderen anerkennen. Paulus hat selbst in Beziehung auf den geistigen Beruf es also gehalten, Röm. 15, 20, „er will nicht in fremde Arbeit eintreten.“ Allotrio-Episcopie ist Sünde: „in ein fremdes Amt greifen.“ (1. Petri 4, 15.) So ist ein Recht auf Privateigenthum wohlbegründet, womit auch das Recht der Verfügung gegeben ist, z. B. in Verkauf, Tausch, Schenkung oder Legaten und Testamenten: wobei noch besonders zu beachten, daß von selbst das Eigenthum eines Verstorbenen auf seine Familie übergeht, ohne Testament (Intestaterben), weil das einzelne Glied der Familie nur so Eigenthum hat, daß der Familie auch ein Anrecht darauf eventuell zusteht. Aber nun schließt sich freilich an das Eigenthumsrecht viel Ungerechtigkeit und Sünde an. Es kann durch ungerechten Erwerb, gröbere oder feinere Ungerechtigkeit verunreinigt werden und gleichwohl rechtmäßig von Hand zu Hand gehen, z. B. sich vererben. Die Besitzverhältnisse können im Lauf der Geschichte in eine Lage kommen, daß der Eine übermäßig reich ist, der Andere schreiend wenig hat und dem Letzteren nicht einmal mehr die Mittel zur Bildung oder ethischen Selbstbethätigung bleiben. Daher schon das A. Testament vorausdenkend durch das Sabbath- und Jubeljahr und andere Gesetze durch eine gewisse regelmäßige Ausgleichung die gute Ordnung wiederherzustellen suchte. Diese Uebel mehren sich lawinenartig gleichsam nach dem Gravitationsgesetz: die größere Masse vom Vermögen, wie sie sich schon gebildet, hat größere Anziehungskraft, und das Recht, das dem Besitz eine höhere Bedeutung und Weihe giebt, kann diesen Uebeln so wenig steuern, daß vielmehr durch das Recht für sich eine Verewigung der unrichtigen, mit Sünde zusammenhängenden Vertheilungsverhältnisse zwischen Armen und Reichen entsteht; denn das Recht sichert den Besitz und die Eigenthums-Verschiedenheiten, wie es sie findet. Es ist nicht schöpferisch, schafft nicht aus sich die richtige Vertheilung. Das ist nur der göttlichen Gerechtigkeit, als distributiva gegeben, die wesentliche, von heiliger Liebe dirigirte

Digitized by Google

Weisheit ist. So kann es dahin kommen, daß das Recht Diener des Egoismus wird und den exclusiven Besitz des Reichen gegen den Armen befestigt durch göttliches Recht, während doch Gott die Erde den Menschen, nicht den Reichen gegeben. Da haben wir die schwere Antinomie, daß ein Ungöttliches, wie jene ungerechte Besitzvertheilung, durch eine göttliche Idee, die Rechtsidee, befestigt wird. Diese Antinomie kann auf dem bloßen Boden des Rechtes nicht gelöst werden. Denn auch das Recht der Gesetzgebung, das für die Zukunft theilweise eine Ausgleichung herbeiführen kann, darf nicht bis zur Plünderung des Eigenthums der Einen gehen, noch die Persönlichkeit bevormunden. Der Staat darf nur die freie Persönlichkeit und die Möglichkeit ihrer Entwicklung schützen. Er darf aber die erste Bethätigung der Freiheit, die Erwerbung von Besitz, den Personen nicht aus der Hand nehmen; er darf nicht sich zum allgemeinen Vormund und Vermögens-Verwalter machen; das wäre gegen sein Recht und seine Pflicht. Er darf nicht das Vermögen vertheilen, etwa nach Kopfzahl. Da würde eine Prämie auf die Trägheit, eine Strafe auf Fleiß und Geschicklichkeit gesetzt, ähnlich wenn die Familien nicht mehr die Erbschaft, den gewonnenen Besitz behalten sollten. Das würde die Persönlichkeit und den Erwerbfleiß entmuthigen. Nur Erbschaftssteuer ist zulässig. Sonst würde das Gesammtwerk der Menschheit revolutionär unterbrochen. Es würde aus der Menschheit ein Drohnenvolk, da bräche bald eine allgemeine sittliche Fäulniß und ein Chaos ein. Selbst progressive Besteuerung, die etwas helfen könnte zur Ausgleichung, würde, wenn sie zu weit griffe, die Trägheit großfüttern, den Unternehmungsgeist entmuthigen, was eine Hauptinstanz gegen die modernen Theorieen des Communismus und Socialismus ist. Auch gezwungene Armensteuern können das Uebel nicht grundsätzlich heben; keine Staatswirthschaftslehre reicht hier zu. Es ist also hier wieder ein Punkt, wo sich recht deutlich die Ohnmacht des Rechtes zeigt, die höchste Stelle einzunehmen. Es vermag, wenn es nicht noch auf andere geistige Potenzen rechnet, nicht einmal die allgemeine Möglichkeit freier Entwicklung der Persönlichkeit zu erhalten. Es ist nur der Liebe und Weisheit gegeben, ohne Verletzung des Rechtes den ursprünglichen Willen Gottes wieder aufzunehmen, wonach die Menschheit, nicht ein Theil derselben oder gar nur

Digitized by Google

Einzelne, die Erde besitzen soll, den das Recht als Privat- und Staatsrecht nicht verwirklichen kann, indem es, um nicht ein Chaos anzurichten, vielmehr zum Schutz des Mammons dienen mußte. Es ist das Christenthum, das den starr und exclusiv gewordenen Besitz durch Freiheit wieder flüssig, das unbewegliche Eigenthum beweglich machte und die Starrheit des Rechtes von innen heraus in dem Besitzenden selbst erweicht.

3. Modifikation des Begriffes vom Eigenthum durch das Christenthum. Es ist hier ein Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testament. Israel war auf eine diesseitige Zukunft gewiesen. Das heilige Land hatte ihm religiöse Bedeutung. Der nach Stämmen und Familien vertheilte Besitz war Gottes Eigenthum, wie das Volk selbst. Es war aber nicht blos Recht, sondern auch Pflicht, ein Familieneigenthum in dieser Abhängigkeit von Jehova zu haben. Es sollte nicht für immer veräußert werden dürfen. Die christliche Religion hat keinen Zusammenhang mehr mit einem besonderen Lande. Die Verheißung irdischen Segens für die Frommen tritt zurück hinter die Verheißung der Seligkeit, ja gegen die Gewährung schon gegenwärtiger geistlicher Güter. Aber das Christenthum hilft nun nicht dadurch, daß es den Begriff des Eigenthums zerstört und etwa unter der Fahne der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit Aller einladet zur Gütervertheilung, oder auch nur auffordert, einen Zustand herzustellen, wo alle gleich viel besitzen. Mit Unrecht wird die jerusalemische Gemeinde als Beweis für die Christlichkeit der Aufhebung des Eigenthums angeführt. Act. 4, 32. 5, 4. Die Liebe setzte alles Eigenthum für die Noth Anderer in Disponibilität. Die Gemeinschaft der Güter war nicht Gesetz, nicht allgemein; nicht einmal die schlimmste Art von Eigenthum, das von Sklaven, hebt es unmittelbar auf, noch verbietet es sie durch positive Gesetze, sondern, ohne unmittelbar etwas zu ändern an dem absoluten Recht des Eigenthums anderen Menschen gegenüber, ohne von staatlicher Gesetzgebung direkte Aenderung zu fordern zu Gunsten der niederen Klassen, stellt es nur die religiös-sittliche Betrachtung des Eigenthums her. Gott hat es gegeben, Gott giebt es in jedem Augenblick und zwar für gute Zwecke; über den Gebrauch ist Rechenschaft abzulegen, d. h. was im Verhältniß zu den

Digitized by Google

Menschen Eigenthumsrecht ist, das ist religiös betrachtet oder im Verhältniß zu Gott nur das Recht der Verwaltung von anvertrautem, fremdem Gut 1. Petri 4, 10. Der Mensch hat es nur zu Lehen von Gott, also für gute, göttliche Zwecke, so daß, wenn er es diesen Zwecken entfremdet, es egoistisch verwendet, er dadurch raubt, was Gottes ist, aus einem Verwalter ein Veruntreuender wird, wenngleich keiner der Nebenmenschen ein Recht hat, ihm sein Gut zu nehmen, weil er es nicht treu verwende. Denn das Recht der Verwaltung ist doch ein Recht andern gegenüber: den andern Menschen gegenüber bleibt er Eigenthümer, so lange, als nicht der Hausherr das Amt von ihm nimmt Luc. 16. Matth. 21, 33 f. Gegen diesen Herrn ist er nur treu in seinem Haushalt, wenn er sein Gut im Sinne des Gebers braucht. Dieser aber, indem er einem Einzelnen etwas zutheilt als Objekt der Verwaltung, meint damit nicht ihn blos, obwohl auch für ihn es ein Segen heißt Ps. 112, 3. 34, 10. Prov. 3, 16. 8, 18. 10, 22. Deut. 28, 2—8, sondern das Ganze, will nichts isolirt für den Einen. Aber er will es für das Ganze durch den freien Willen des Einzelnen hindurch. So wird unbeschadet der Bewahrung des Eigenthumsrechtes Raum gemacht für die Erweichung der starren Schroffheit privatrechtlicher Ordnungen und für Ausgleichung schreiend werdender Ungleichheiten, aber durch den Geist der freien Liebe. Hier ist daher das ethische Recht der Kirche auf Armenpflege begründet, die Diakonie, die schon Act. 6 als eine der ersten Bildungen vorkommt, in fester, amtlicher Weise und in freier Weise, die vielverzweigte, das Ganze des christlichen Volkslebens in's Auge fassende innere Mission.

Die ungleiche Vertheilung des Eigenthums ruht zwar auf göttlicher Ordnung [schon wegen der Ungleichheit der Talente, welche Erwerb in verschiedenem Maße ermöglichen vergl. S. 468] Prov. 22, 2. Eccl. 9, 11 f. 1. Sam. 2, 7. Joh. 12, 8; aber um zur mittheilenden Liebe anzuspornen, warnt das Christenthum auch vor den Gefahren des Reichseins. Die wesentliche Gleichheit Aller, die das Christenthum verkündigt Gal. 3, 28, ja verwirklicht 1. Joh. 5, 1, entzieht der Sonderung von Reich und Arm die Hauptstütze, macht aber auch das Christenthum zu einem Anstoß für den Egoismus, führt eine Krisis herbei, bei der die Reichen größere Gefahr laufen als die Armen.

Digitized by Google

Luc. 6, 24. Matth. 19, 21 f. Da die Güter des Christenthums die wesentliche Gleichheit Aller in sich schließen, Gal. 3, 28, von innen heraus die Schroffheit der Unterschiede von Reichen und Armen mildern, indem den Reichen die Liebespflicht der Mittheilung an die Armen zuwächst, so ist es natürlich, daß für die Reichen der Uebergang zum Christenthum schwerer ist, mehr Selbstverleugnung von ihnen gefordert wird, vgl. Matth. 19, 21 f. (vom reichen Jüngling). Dazu kommt, daß der Reichthum leicht satt, stolz macht, die Sinnlichkeit und die Begierden groß zieht und die geistige Armuth verdeckt. Daher Stellen, wie Luc. 6, 24: „Wehe den Reichen," was nicht Verfluchung ist, sondern Beklagung vgl. Luc. 16, 19 f. 12, 16 f. Jac. 5, 1 f. Daher auch das Reichwerdenwollen 1. Tim. 6, 6—10. Prov. 23, 4. 28, 22, statt Genügsamkeit 30, 8, als ein Fallstrick bezeichnet wird und Matth. 19, 23 f. Marc. 10, 23. Luc. 18, 25 von den Reichen es heißt, daß sie schwerer ins Himmelreich kommen, wie ein Kameel durch ein Nadelöhr. Aber dafür giebt das Christenthum auch einen neuen Reichthum, der dadurch nicht kleiner wird, daß alle, auch die Armen, ihn haben können, sondern größer. Für die jerusalemische Gemeinde war es ein natürlicher Ausdruck des neuen Reichthums, den sie gefunden, daß sie bis auf einen gewissen Grad die Gütergemeinschaft hatte. Nicht, daß Wegwerfen des Besitzes für sich eine Tugend wäre, — es kann auch ein Beruf dadurch weggeworfen werden: das Verwalteramt. Aber die Freiheit des Christen kann reich sein und arm Phil. 4, 11. 12. Die innere Freiheit von den Banden des Reichseins, von seiner Verführung kam zum Ausdruck durch eine Gemeinschaftlichkeit, welche wenigstens Alles in Disponibilität stellt für die Zwecke des Reiches Gottes. Act. 4, 32 ff. 5, 4.

4. Die Armenpflege hat zuerst die Kirche gehabt, dann die bürgerliche Gemeinde und der Staat; aber im letzteren Falle mehrt sich die Armuth. Aus dem Ersten ist in der katholischen Kirche durch Mitwirkung des Irrthums der Werkgerechtigkeit der Bettel geworden, dem das A. Testament schon steuert, die Ehre der Person wahrend, Deut. 15, 4. Unter dir soll kein Bettler sein. — Dahin sollte es die Armenpflege bringen. Das ist möglich durch Unterscheidung der verschiedenen Klassen der Armuth. Es ist zu unterscheiden 1) die muth-

willige Armuth aus Müßiggang, 2) die unverschuldete, physische Armuth, 3) die sociale Armuth.

Der muthwilligen, die nicht arbeiten will, hat der Staat zu steuern, durch Polizei und Strafe; ihr gilt das apostolische Wort: wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen. Eph. 4, 28, vgl. 1. Thess. 4, 11. 2. Thess. 3, 10. 12. Exod. 20, 9. Es giebt keine Verpflichtung des Staates oder der Kirche, den Müßiggang zu füttern. Nur durch Verschaffung von Arbeit haben Beide für die Armuth zu sorgen. Das bewahrt auch die Ehre, die ihr eigenes Brod muß essen wollen. Die Kranken, Waisen, Wittwen ꝛc. muß die geordnete kirchliche Armenpflege versorgen, ohne daß sie betteln.

Für die socialen Armen, die Arbeit möchten, aber sie nicht finden, müssen Staat und Commune in Verbindung mit freien Vereinen sorgen, der Staat auch durch Legislative.

Anmerkung 1. Ueber Socialismus und Communismus.

Litteratur: Stein, Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreich. ed. 2. 1848. S. 574—590 Litteratur über diesen Gegenstand. Engels, Die Lage der arbeitenden Klassen in England. 1845. Quintessenz des Socialismus. Alexander Meyer: Der Emancipationskampf des vierten Standes. Wichern, Vortrag auf der Oktoberconferenz 1872. v. Treitschke, Der Socialismus und seine Gönner. Preußische Jahrbücher Bd. 34. H. 1. Schmoller, Ueber einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirthschaft. 1875. Martensen, Ethik II, 2 S. 152 f. Lassalle, System der erworbenen Rechte. Marx, Das Capital. Schaeffle, Capitalismus und Socialismus. 2. A. 1878. [Reischl, Arbeiterfrage und Socialismus. 1874. L. Brentano, Das Arbeitsverhältniß gemäß dem heutigen Rechte. 1877. R. Owen, seine Schriften verzeichnet bei Reybaud, Études sur les reformateurs contemporains. Lange, Die Arbeiterfrage. 1875. Vgl. auch Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche, im Mittelalter. Wach, Die christlich sociale Arbeiterpartei. Dove, Die Verwerthung der Kirchengemeinde und Synodalinstitutionen zur Lösung der socialen Aufgaben. (Correferat auf der deutschen evangelischen Kirchen-Conferenz.) A. Dorner, Kirche und Reich Gottes S. 363 f. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins S. 589—652. Vgl. Roscher, Geschichte der Nationalökonomie in Deutschland besonders S. 1004 f.]

Während die neuere nationalökonomische Entwickelung eine große Ungleichheit des Vermögens herbeigeführt hatte und besonders durch die enorme Verbreitung des Fabrikwesens eine Herrschaft des Kapitals über die Arbeit, wodurch sich Pauperismus und Proletariat ergaben, ging damit parallel eine bis dahin unerhörte

Steigerung des Selbstbewußtseins der niederen Klassen, namentlich in Folge der französischen Revolution, ihrer Verkündigung der Egalité und Freiheit des Individuums. Gleichen Antheil an Vermögen, Lebensgenuß verlangen sie als allgemeines Menschenrecht, bald durch Theorieen, die besonders in Frankreich heimisch sind, bald in Praxis durch Revolutionen und Strikes, bald durch verständigere Mittel. Die bedeutendsten Socialisten in Frankreich sind St. Simon und Fourier mit ihrer Schule; Pierre Leroux, de la Mennais, Proudhon und Louis Blanc; in England Jeremias Bentham, R. Owen und Stuart Mill, der mit ihnen verwandt ist (vgl. sein Leben, 1874). Der Communismus trat in der ersten französischen Revolution in Babeuf auf, hat sich nach der Julirevolution weiter verbreitet, Cabet, Voyage en Icarie, bis er 1870 und 1871 in Paris eine Zeitlang zur Herrschaft gelangte. Der Socialismus und Communismus hat auch in Deutschland Verbreitung gefunden, besonders durch Marx und Lassalle. In England haben die Arbeiter anfangs durch Associationen und Strikes gegen die Arbeitsherren größeren Lohn zu erzwingen gesucht, haben aber dadurch nur sich und dem Nationalwohlstand geschadet. So sind sie in dem sog. Chartismus[1]) dazu fortgegangen, auf gesetzlichem Wege durch das Parlament und die Parlamentswahlen durchzusetzen, was sie wollen, wie bei uns Lassalle auf die Staatshülfe für seine Ideen verweist und damit Schultze-Delitzsch entgegengesetzt ist, der die Selbsthülfe der Arbeiter durch Associationen zum Losungswort ausgab. Der Communismus will im vermeintlichen Interesse der Freiheit und Gleichheit das persönliche Eigenthum für immer und in jeder Form aufheben.[2]) Es soll aber auch keine Unterordnung bestehen, auch nicht die aus einem republikanischen Gemeinwillen hervorgehende. Jeder soll Anspruch auf Alles behalten, was denn auch auf Weibergemeinschaft u. s. w. ausgedehnt wird. Durch seine Betonung der Freiheit und Gleichheit scheint er der Republik geneigt: aber er ist wesentlich doch anarchisch, weil auch eine Republik die Unterordnung des individuellen Willens unter den allgemeinen Staatswillen verlangt. Der Communismus ist zerstörend für den Staat; er will nicht einmal mehr die bürgerliche Gesellschaft bestehen lassen, wie es der Socialismus thut, der nur eine bessere Einrichtung der Gesellschaft in Vertheilung von Arbeit und Besitz will, die Organisation der Arbeit, aber allerdings nach dem Prinzip der Gleichheit und daher gleichfalls chimärisch, weil die Ungleichheit der Individualitäten, Talente, des Fleißes, der Rechtschaffenheit doch Ungleichheiten bringen müßten. In Beiden ist die Anmaßung eines gleichen göttlichen Rechts jeder Individualität, Beide sind Manifestationen des Individualismus — Fragmente oder Carricaturen des reformatorischen Prinzips, wie das katholisch gebliebene, aber civilisirte Frankreich sie an sich gerafft hat. Beide

[1]) [Ueber die Chartistenbewegung vgl. den Aufsatz von L. Brentano, Preußische Jahrbücher 1874. Mai, Juni, und Gammage, History of the Chartist Movement.]

[2]) Stein a. a. O. 446.

Digitized by Google

reden von Rechten, nicht von Pflichten; die Rechte werden rein eudämonistisch gedacht, [die Arbeit wird wesentlich nur als Mittel zum Genuß angesehen]. Meist hassen sie alle Religion, leugnen Gott und Unsterblichkeit und wollen das höchste Gut im Diesseits in der Befriedigung der Lust sehen. Dabei reden sie aber gern auch wieder so, als ob sie das Streben der jerusalemischen Gemeinde nur zur Verwirklichung bringen wollten, daher sie zu Freiheit und Gleichheit noch das Losungswort Brüderlichkeit fügten. So namentlich Socialisten. Es ist dabei der Unterschied, daß die jerusalemische Gemeinde von Liebe beseelt Allen Antheil an Allem geben wollte, die Besitzenden den Nichtbesitzenden nach Bedürfniß. Diese dagegen wollen den Antheil sich nehmen: hier ist Egoismus, der mit dem Recht in Streit kommt, dort ist die Liebe, die über die Stufe des freilich den Collisionen nicht gewachsenen Gesetzes hinaushebt.

Das große Uebel, woran die Gesellschaft krankt, kann ein bellum intestinum bedeuten, wie in Rom der Sklavenkrieg war. Ihm kann nicht abgeholfen werden durch eine Panacee, z. B. Genossenschaften oder politische Rechte oder durch Eine ethische Sphäre für sich, Staat oder Kirche oder innere Mission; sondern Alle müssen zusammenwirken in freier und gesetzlicher Weise, wie auch die innere Mission diese Arbeit aufgenommen hat[1]), Staat, Kirche, Commune, freie Vereine wie Einzelne. Besonders aber wird nöthig sein, daß, nachdem durch Auflösung der Gliederung des Handwerker- und Arbeiterstandes, durch Aufhebung der Innungen mit Freizügigkeit, allgemeinem Wahlrecht die Gesellschaft theils zu nivelliren, theils zu pulverisiren begonnen ist, wieder eine Organisation eintrete und so Jedem seine geordnete Stelle zuweise, damit nicht widersinnig Jeder wolle das Ganze sein und Anspruch auf Alles machen, man auch nicht Alle wolle social gleichstellen, was ebenso desorganisirend ist, sondern daß Jeder gliedlich sei, Jeder ein andersgeartetes Glied, und doch zum Ganzen zusammenwirkend, wobei er in dem Ganzen gedeihen kann; daher Ausbildung der Lehrlinge, geordnete Fortbildungsschulen, Herstellung des Unterschiedes von Meistern, Gesellen, Lehrlingen.

Anmerkung 2. Ueber Zinsen. Vgl. Joh. Dav. Michaelis, Mosaisches Recht III, § 147 f. Luc. 6, 34 f. Matth. 5, 42. Schon Aristoteles war gegen die Zinsen; ferner Cato (der aber selbst ein Wucherer gewesen sein soll). In der christlichen Kirche wurde zunächst es als unanständig für Kleriker angesehen, sich in weltliche Handelsgeschäfte einzulassen und daher ihnen verboten, Zinsen zu nehmen. Bald aber wurde das ausgedehnt auch auf die Laien: viele Concilien und Päpste haben es verworfen als gegen das Gebot Gottes im Alten Testament und gegen Christi Gebot, dem, der da bittet, zu leihen oder zu geben, ohne wieder zu fordern. Luc. 6, 34. Matth. 5, 42. Jedoch hat man nur die Namen gewechselt. Denn Annitäten zu kaufen (Renten, jährliche Einkünfte), oder Häuser zu vermiethen, Güter zu verpachten, galt nicht für Sünde. Escobar weist sogar an, bei Geldgeschäften unter

[1]) [Vgl. den Vortrag des Verfassers auf der Conferenz für innere Mission in Magdeburg.]

dem Titel des Antheils am Gewinn sich eine feste Summe auszubedingen und nur den Namen Zinsen zu vermeiden. Daher Pascal wie Salmasius und Molinaeus ihn verspotten. Vgl. Reinhard III, 25 ff. Boehmer, jus eccl. V, S. 330 ff. Die alttestamentlichen Gesetze gelten uns nicht, sofern sie national-theokratischer Art waren. Israel sollte nicht auf Handel und Weltverkehr, sondern auf Landbau gegründet werden. Der Kaufmann, der in Israel schlummerte, sollte nicht geweckt werden. Der Canaaniterische Kaufmann ist das empirische, weltliche Ich Israels, das sollte durch das Gesetz gezügelt werden. Christi Worte aber beziehen sich auf die christliche Liebespflege gegen Arme. Von dem Fall redet Christus gar nicht, daß Jemand mit fremdem Geld Gewinn macht, nicht aber blos seine Noth abwehrt. Dagegen allerdings ergiebt sich hieraus, daß es dem Christen nicht ziemt, in Einforderung der Zinsen oder des Capitals gegen Arme streng zu sein oder gar sie dadurch zu Ruin zu bringen; sondern lieber soll da der Christ verlieren. Daß Christus nicht das Zinsnehmen verwirft, sieht man aus Matth. 25, 27.

§ 64.

2. Selbstliebe in Betreff des Geistes.

2. In Betreff des Geistes (§ 58, 2) ist die christliche Selbstliebe die Sorge für tugendhafte Gebildetheit nach der Seite des Gefühls und des Erkennens und für tugendhafte Gewichtigkeit nach der Seite des Willens (vgl. A. 1. Rothe III, S. 250 und 337).

1. Die wahre Bildung umfaßt freilich alles Ethische, doch wird dabei immer vorherrschend an die Cultur des Verstandes und Geistes, der Empfindung und des Sinnes gedacht, womit sich dann auch für die Welt der Triebe eine Abschleifung ihrer Natürlichkeit, wenn auch keineswegs schon ihre Erfüllung mit höherem Gehalt einstellt. Die Gebildetheit bezeichnet mehr eine Denkweise als eine Lebensweise oder Ordnung, obwohl freilich wahre Bildung da nicht sein kann, wo nicht auch der Wille ethisirt ist.

α) Wahre Bildung ist eine Erweiterung des Horizontes über das nächste Individuelle der Person, des Standes, der Familie, der Stadt, des Vaterlandes hinaus, ein Offensein für die Idee der Menschheit und ihre höchsten Interessen. So ist Humanität, Sinn für das rein Menschliche, eine Seite des Bildes Christi, die besonders Lucas hervorhebt. Aber dies verlangt nähere Bestimmung.

Digitized by Google

β) Die wahre Bildung bildet ebenso sehr einen Gegensatz gegen einen ins Blaue gehenden Kosmopolitismus, der heimathslos in völlig chaotischen, elementarischen Idealen lebt, als gegen die enge Philisterhaftigkeit. Das abstrakt Allgemeine ist ebenso verkehrt, als die sich absperrende Besonderheit. Das Allgemeine für sich brächte nur eine Nivellirung, eine Gleichmachung alles Individuellen hervor, eine charakterlose Abgeschliffenheit aller Schneide der Person und wäre für die Idee des ethischen Organismus tödtlich verletzend, wie das Zerfallen in Atome. Aber auch die Persönlichkeit wäre durch Beides gleich verletzt, Mangel an Bildung auf beiden Seiten ziemlich gleich. Zwar jener abstrakte Kosmopolitismus oder Humanismus bläht sich gern mit seiner Bildung, wie er auch besonders vertreten ist durch Literaten aus dem unglücklichen heimathlosen Volke der Juden, durch die Erfinder und Prediger der Menschenrechte. Er weist darauf hin, wie überall die trennenden Schranken der Stände fallen und wie dies allgemeine Fluidum der Bildung alles Starre auflöse und so die Menschen sich näher bringe. Aber so gewiß im Prozesse des Fortschritts auch die Auflösung und Zersetzung abgelebter Gestalten ein Moment sein muß, so unfruchtbar ist doch solche Gleichmachung an ihr selbst, so arm an Gedanken, daß sie nur von ihrem Gegensatz leben muß. Und wäre der Gegensatz aufgehoben, so wäre doch nur ein Chaos, eine Barbarei da, nur dadurch ausgezeichnet vor der Barbarei, welche diese neuernde Richtung der Paläologie vorwirft, daß sie allgemeine Gleichheit der Individuen, also gleiche Barbarei Aller verlangt. Die Bildung darf nicht einem verwischten Gemälde ähnlich werden, sondern einem Diamant, der durch Schleifen an Schärfe der Kanten, an Licht und Glanz gewinnt. Es ist also gleich ungebildet, sich mit jenem bloß negativen Ideal, das zu seinem wahren Inhalt das Nichts des Anfanges hat und dieses als Paradies preist, der Neuerungssucht hinzugeben, die sich gern Liberalismus nennen hört, als es ungebildet ist, überhaupt noch kein Ideal zu haben, sondern im Bestehenden sein Genüge zu finden (vgl. § 47 über Optimismus). Die christliche Bildung dagegen erkennt und will die Persönlichkeit, für welche der individuelle und der universelle Faktor gleich wichtig ist. Sie ist nicht blos jene allgemeine Humanität, sondern Hineinbildung der allgemeinen

Digitized by Google

Lebensinteressen der Menschheit in die Individualität, wodurch diese befruchtet wird und eine für das Ganze werthvolle Gestalt gewinnt, oder von der Person angesehen, ein Herausbilden ihres tieferen Wesens, eine Normalisirung der natürlichen Einseitigkeit des Temperamentes ꝛc. Aber die Allgemeinheit und die Einzelheit für sich können, wie die Welt ist, ihren Kampf mit einander nicht aufgeben, sie können sich nicht lassen und doch auch — selbst abgesehen von der Sünde — nicht wahrhaft finden ohne das höhere, sie durch Normalisirung einigende christliche Prinzip. Das christliche Prinzip ist Vertreter der wahren Humanität. In Christus ist die wahre Allgemeinheit erschienen, die wahre Menschheit und doch in persönlicher Form. Der christliche, höchste Zweckbegriff schließt aus die vage Allgemeinheit, die nichts als graue Oede und Leere ist, wie die spröde Besonderheit: er macht vielmehr Beide gehaltvoll und damit suchen und finden sie sich. Indem die leere, negative Allgemeinheit eine Füllung will und sich näher concret bestimmt, so liebt und sucht sie die Mannigfaltigkeit, und umgekehrt, indem die spröde Einzelheit den Blick und die Interessen erweitert, kommt sie zu ihrer Wahrheit, sieht und will ihre gliedliche Stellung. Damit ist dann auch gegeben die Erkenntniß der eigenen Schranke, die Bescheidenheit, welche ein wesentliches Attribut der Bildung ist. Keiner kann Meister in Allem sein; in der richtigen Selbstbeschränkung zeigt sich der Meister. Es ist aber ungebildet, nicht einmal Verstand und Sinn zu haben für die Meisterschaft Anderer und durch vorlautes Reden über Alles zu beweisen, daß man in einem Gebiete sich produktive Tüchtigkeit zutraut, wo nicht einmal die receptive gebildet ist. Die Bildung der Persönlichkeit für eine lebendige, gliedliche Stellung verlangt aber Beides: wie die individuelle Bildung, so auch daß sich die Empfänglichkeit, Sinn und Verständniß für Andere bilde, und so ist sie auch die Fähigkeit, auf fremde Standpunkte, in fremde Individualitäten einzugehen (Paulus, 1. Cor. 9, 22. Act. 17 „Ich bin Allen Alles geworden"), was die Vorbedingung alles segensreichen Einwirkens auf sie, alles Austausches ist. Bei dieser Bildung der Persönlichkeit ist namentlich noch die Phantasie und das Gedächtniß hervorzuheben (vgl. Predigt von Nitzsch: die Heiligung der Phantasie), sodann die Bildung der Empfindung: ethisirt ist sie Gefühl. Der

Digitized by Google

Gegensatz ist Stumpfheit und Empfindelei. Die Ueberbildung der Phantasie ist luxurirendes Spiel, Uebergewicht des Aesthetischen, Geistreichigkeit, die jetzt ziemlich wohlfeil zu haben ist und von „Geist“ sehr unterschieden ist, und woran sich so leicht Eitelkeit, Affectation, manierirtes Wesen anschließt; ferner die Ausgelassenheit und luxurirende Ueberreiztheit, während die Unbildung in Bezug auf die Phantasie die Prosa und Pedanterie ist. Ihre Bildung ist auch für Frömmigkeit sehr wichtig: denn diese bedarf einer lebendigen Vorstellung von Gott und Christus, um sich an sie hingeben zu können. Und diese Mitwirksamkeit der Phantasie, sofern sie nothwendig ist, ist nicht unwahr, sondern steht mit der Wahrheit, Gott und Christus in prästabilirter Harmonie.

2. Die tugendhafte Gewichtigkeit oder Gewiegtheit. Man könnte denken, dies sei eine Gabe, die nicht von Jedem zu fordern sei. Allein wenn Jemand auf uns den Eindruck eines hohlen, leichten Wesens macht, wenn wir im Umgang mit ihm das Gefühl haben, daß er kernlos ist, so können wir das nicht als bloßen Fehler der Natur ansehen. Im Gegentheil, auch sehr begabte, geistreiche Menschen können uns diesen Eindruck hinterlassen und das damit verbundene Mißbehagen, das auch das Vertrauen und so die Gemeinschaft stört. Was ist nun eigentlich die Gewiegtheit oder Gewichtigkeit? Es ist diejenige Beschaffenheit der Persönlichkeit, wodurch sie den Eindruck macht, zuständlich, nicht blos momentan durch ihren sittlichen Willen bestimmt zu sein, also durch das Gewissen, intensiver durch den Gedanken an Gott, daher auch die Macht über sich zu sein, Selbstbeherrschung zu besitzen. Einer solchen Persönlichkeit fällt ungesucht Vertrauen zu, wie klein auch ihre Gaben und ihr Wirkungskreis sein mögen. Haben wir die Gewißheit, daß Jemand durch das Gewissen, oder gar durch seine christliche Frömmigkeit sich bestimmen läßt, so wissen wir auch, daß er nicht hohl ist, sondern eine Tiefe hat, eine Verläßlichkeit, ferner, daß ihm in aller Mannigfaltigkeit möglicher Begabung und Funktionen doch die Einheit mit sich selbst nicht fehlt, also daß er nicht falsch, schwankend, wetterwendisch, launenhaft ist, sondern einfach, ἁπλοῦς, Antheil an der göttlichen Unveränderlichkeit hat. Und erst wo die innere Vielheit so in den Focus der Einfachheit, Einfalt Eines sittlichen

Digitized by Google

Zieles und Strebens, der Gottesgemeinschaft und des Reiches Gottes gesammelt und von ihr beherrscht ist, ist der Durchdringungsprozeß aller seiner Kräfte und Gaben möglich, und alle seine einzelnen Tugenden kommen allen seinen Gaben zu Statten, — eine ethische *περιχώρησις*. Damit aber erst wird er ein Ganzer, *ὁλόκληρος*, ein *ἀνὴρ τέλειος* Matth. 5, 48. 6, 22. Jac. 1, 4. 6.

Nachdem wir die christliche Selbstliebe an sich, in Bezug auf die leibliche und geistige Seite der Persönlichkeit, betrachtet haben, haben wir die christliche Selbstliebe zu betrachten im Verhältniß zu Anderen[1]) (Vergl. § 57, 2.)

II. Die christliche Selbstliebe als Selbstbehauptung und Selbstdarstellung Anderen gegenüber.

§ 65.

Die das Gut der Ehre nach außen erhaltende und fördernde Thätigkeit ist negativ das christliche Streben nach Unabhängigkeit und Achtung, deren innere Grenze die Demuth und Liebe ist, durch welche eine schrankenlose Freiheitsliebe — *ἀνομία* **— und Ehrsucht nicht minder ausgeschlossen wird als die Kriecherei. Die positive Thätigkeit für die Förderung des Gutes der Ehre und des berechtigten Einflusses ist die Selbstdarstellung, deren beseelendes Prinzip — Impuls — die mittheilsame Liebe ist, gebunden an die negative Bedingung der Wahrhaftigkeit oder daran, daß sie Darstellung der Persönlichkeit selbst sei und nicht eines Scheines. Wahrhaftigkeit und Liebe dürfen in der Selbstdarstellung nicht getrennt sein, und damit ist alle Lüge, auch die sogenannte „Nothlüge" ausgeschlossen, aber so, daß die Selbstdarstellung nur auf das Gute gerichtet bleibt. Die Ordnung der Selbstdarstellung vollbringt die christliche Weisheit auf den Impuls der Liebe so, daß sie vereint bleibt mit der Wahrhaftigkeit. Besonders aber ist sie es, die**

[1]) [Es ist schon öfter auch bisher von der Beziehung auf Andere die Rede gewesen, allein dieser Gesichtspunkt stand bisher zurück, denn bei aller Selbstbildung, bei Erwerb jeder Art tritt die Beziehung auf sich selbst in den Vordergrund und die Beziehung auf Andere klingt nur mit; hier tritt das Verhältniß zu Andern für die Selbstliebe in den Vordergrund, es handelt sich um solche Dinge, die nur im Verhältniß zu Andern Bedeutung bekommen, wie Unabhängigkeit, Anerkennung der Ehre, Einfluß, Wahrhaftigkeit in der Mittheilung 2c.]

Digitized by Google

jedem seinen Beruf zuweist, der in der geistigen und socialen Sphäre dasselbe bedeutet, was in dem Leiblichen das Eigenthum. So führt dieses zur socialen Sphäre über.

1. Das christliche Streben nach Unabhängigkeit umfaßt einmal a) den Geist und ist so entgegengesetzt der Kriecherei Jac. 2, 3, es ist Behauptung der Würde, ist auch entgegengesetzt der Menschenfurcht und Menschengefälligkeit, jedem Götzendienst, der mit Personen oder Dingen im Geistigen oder Geistlichen getrieben wird. Eben dahin gehört, was sonst in falsche Abhängigkeit von Anderen versetzt, z. B. Eintreten in geheime Verbindungen, Parteiungen, was namentlich im kirchlichen Leben verderblich ist. Denn durch Parteiwesen, factiose Art kommt man in den Fall, um der Erzielung besserer Erfolge willen, auch unreiner Dinge oder Menschen sich anzunehmen oder sie zu vertreten, zweierlei Maaß und Gewicht bei sich zu führen bei Parteigenossen und bei Anderen. 1. Cor. 1—4. b) Es umfaßt auch den Leib, denn so lange der Mensch seines Leibes nicht Herr ist, kann er seine Persönlichkeit nicht frei darstellen, z. B. seinen Beruf nicht wählen. Daher das N. Testament, obwohl es die Sklaverei nicht unmittelbar verbietet oder aufhebt, doch es abgesehen hat auf deren Aufhebung auf sittlichem Wege, in Schonung des Rechts auf das Eigenthum. „Kannst Du frei sein, so brauche deß viel lieber" 1. Cor. 7, 21 f. Philem. V. 12 f. Das Christenthum erlaubt zwar dem Sklaven nicht, der rechtmäßiges Eigenthum ist, sich seine Freiheit zu nehmen. Die Arbeitskräfte sind in Sklavenstaaten zu Geldwerth geworden und dem Privatrecht anheim gefallen. Hülfe kann nicht kommen durch Umsturz des Rechtes des Eigenthums, sondern durch die Anerkennung desselben, aber in christlicher Weise (§ 63). So ist z. B. die Loskaufung der Sklaven in den englischen Colonien durch den Staat ein großartiges christliches Opfer des Staates gewesen, Nachahmung des Vorbildes der alten, die Christensklaven loskaufenden Christenheit. Neuerdings ist auch in Nord-Amerika die Sklaverei gesetzlich aufgehoben, aber jetzt kommt es darauf an, den Sklaven die Möglichkeit selbstständiger Existenz zu gewähren, wie z. B. der Kaiser von Rußland den Leibeigenen dieses zu sichern versucht hat. Es gehört aber dazu eine innere Hebung der sittlichen Gesinnung, eine Steigerung des Werthes der christlichen Persönlichkeit in der öffentlichen Meinung,

Digitized by Google

wobei wiederum das Beste nur das Christenthum thun kann. So haben Wilberforce, Burton und seine Freunde in der öffentlichen Meinung Englands die Befreiung der Sklaven mit den Quäkern und Baptisten vorbereitet. Wo das erreicht ist, daß die christliche Idee der Persönlichkeit allgemeine Geltung hat, da fehlt es auch nicht an dem Bewußtsein, daß es Sünde ist, einen Menschen als Sache zu behandeln, daß vielmehr seine Menschenwürde als Gefreiter Christi anzuerkennen ist, und an dem Streben, den Sklaven Bildung, besonders das Gut des Christenthums zuzuwenden. Das hat von innen heraus zur Aufhebung der Sklaverei in der europäischen Christenheit und der Leibeigenschaft geführt. Andrerseits ist, wenn die christliche Idee der Persönlichkeit durch Mission auch unter heidnischen Sklaven erwacht ist, damit nicht das Losungswort zum Brechen der Ketten gegeben, sondern darin zeigt sich ganz eminent die Macht des Christenthums, daß es auch in diesem ungünstigen Verhältniß die Persönlichkeit zu retten und von dem Sklavenloos unabhängig zu machen weiß. Der Christ gewordene Sklave ist schlechterdings nicht mehr eine bloße Sache innerlich, wenn er auch äußerlich es noch ist. Er ist innerlich ein Gefreiter Christi und hat den Dank dafür dadurch zu zeigen, daß er, wenn er ohne Sünde und Aufruhr sein Loos nicht ändern kann, sich seiner inneren Freiheit, dieses höchsten Gutes getröstet Eph. 6, 5—8. Col. 3, 11. 22 f. 1. Petri 2, 16. 18. Philem. 16, das auch in Wahrheit ein größerer Antheil ist an der Freiheit, als ihn der Herr besitzt, der in den höchsten Dingen unwissend, ein Knecht der Sünde ist. Aehnlich aber ist auch, und noch mehr, von dem Gute der politischen Freiheit zu urtheilen. Das Christenthum, insonderheit der Protestantismus, ist nicht unmittelbar, aber mittelbar ein politisches Prinzip. Mit der Gotteskindschaft ist die wesentliche Gleichheit für die höchste, ewige Sphäre da; was noch fehlt zum Wohlbehagen, das kann in Kraft jenes Höchsten geduldiger entbehrt werden. Sünde wäre es für den Christen, die politischen Güter nicht als secundäre, sondern als das absolute Gut zu betrachten, oder dieses Secundäre durch einen Rechtsbruch zu wollen, also durch Verletzung eines absoluten Gutes hindurch ein nur relatives Gut zu erstreben.[1])

[1]) [Offenbar stellt hier der Verfasser secundär politische Güter, wie das Maaß

Digitized by Google

2. Sorge für guten Namen. Es wird ein Gewicht auf ihn gelegt Ps. 41, 6. Prov. 22, 1. Röm. 13, 7. 1. Petr. 2, 17. Er ist ein hohes Gut, Bedingung des Wirkens in der Gemeinschaft. Aber die christliche Sorge für guten Namen hat doch als inneres Maaß bei sich auch die Demuth im Gegensatz zur Ehrsucht, sowie die christliche Unabhängigkeit vom Urtheil der Welt und dem guten Namen bei ihr (gegen Titel- und Rangsucht Matth. 23, 7. Joh. 5, 41. 44. 12, 43). Der Weg zur Pflicht führt nicht bloß durch gute, sondern auch durch böse Gerüchte, zumal bei der Wandelbarkeit, Launenhaftigkeit des Urtheils der Menge. 2. Cor. 6, 8. Luc. 6, 26. Jene Sorge für den guten Namen ist aber nicht bloß negative Abwehr des Schädigenden, nicht blos Freiheit von Lastern und Verbrechen: die christliche Sorge für den guten Namen fordert auch, daß die Persönlichkeit etwas positiv Gutes sei und darstelle. So wird sie eine Autorität in ihrem Gebiete und da sich Niemand der Anerkennung geistigen Werthes und Uebergewichtes entziehen kann, so ist damit auch Einfluß gegeben. Aber diese Anerkennung läßt sich nicht erzwingen, sie will verdient sein.

§ 66. (Fortsetzung.)

Die Wahrhaftigkeit.

Litteratur: Krause, Ueber die Wahrhaftigkeit. 1844. Reinhard III, S. 163 f. 195 f. 199 f. Nitzsch, System der christlichen Lehre 4. A. S. 312 f. § 172. Harleß, Ethik 4. A. S. 229 f. De Wette, Sittenlehre III, 126 f. Rothe, A. 1. III, § 1073—1075. Martensen II, 1 § 91—103.

1. Sie wird im N. Testament mehrfach dringend empfohlen Matth. 5, 37. Jac. 5, 12. Jac. 8, 44. Eph. 4, 21—25. Col. 3, 9. 1. Tim. 1, 10. Wir sind unter einander Glieder. Kein Vernünftiger täuscht ein Glied seines Leibes durch das andere. Die Darstellung der christlichen Persönlichkeit für Andere geschieht negativ in Wahrhaftigkeit, die noch eine Selbstpflicht ist, positiv in Liebe; durch

der Freiheit, entgegen dem geordneten Staatswesen an sich, das durch die Rechtsidee, die es schützt, in sich werthvoll ist, also nicht um secundärer politischer Güter willen darf vernichtet werden. Vergl. übrigens unten, was in der Lehre vom Staate über politische Freiheit gesagt wird.]

Digitized by Google

die Weisheit aber wird bestimmt wie der Inhalt, so die Form der Darstellung. Wahrhaftigkeit ist negativer Art, daher keine ganze Handlung für sich, sondern ein Moment an der Handlung. Die Wahrheit verlangt nicht, daß Alles, was im Menschen ist, hervortrete; sonst wäre es sittliche Pflicht, auch das Böse, was noch da ist, hervortreten zu lassen, während dem die Pflicht, es zu bekämpfen, entgegensteht. Den Impuls zur Darstellung kann daher nicht die Wahrhaftigkeit, sondern nur die Liebe geben, außer wo das Nichtdarstellen soviel als Verleugnung wäre, wie im status confessionis (bei der aber auch Liebe zu Christo das Motiv bleibt). Hiernach ist nicht schwer, über Unwahrheit, Lüge, Nothlüge zu entscheiden. Unwahrheit für sich ist nur etwas von objektiver Art, ist nicht Unwahrhaftigkeit, findet überall statt, wo zwar etwas Anderes als die objektive Wahrheit, sogar ihr Gegentheil dargestellt und so Irrthum in Anderen erzeugt wird, aber vielleicht der Redende selbst sich irrt, also subjektiv Wahrhaftigkeit da ist. Dagegen Unwahrhaftigkeit, subjektive Unwahrheit oder Lüge ist da, wo der Redende gegen seine Ueberzeugung spricht, und wäre es auch Wahres. Ist dabei noch die Absicht der Täuschung, so bekommt die Lüge noch eine sociale, der Liebe feindliche Seite. Auch Handlungen gehören hierher, z. B. die Schminke hat die Absicht, die Anderen glauben zu machen, es sei mehr Schönheit oder Jugend da, als wahr ist. Dagegen wo zwar die künstlichen Mittel einen falschen Schein erweckt haben, dieser aber nicht die Absicht, sondern wo der Zweck der Handlung ist z. B. eine körperliche Blöße zu decken, oder einen anstößig widrigen Naturfehler zu verbergen, oder der Gesundheit wegen einen künstlichen Ersatz für einen Verlust zu suchen, so ist das nicht Lüge, weil es keine Pflicht giebt, das Widrige zu zeigen oder zu leiden, wo durch die Herrschaft über die Natur das Fehlende ersetzt werden kann. Doch wenn das Mittel einer Deckung der Blöße sich wandeln will in ein Mittel, durch Schönheit zu glänzen, so ist Lüge da. Etwas anders verhält es sich mit unserer conventionellen Höflichkeitssprache,[1]) die allerdings viele falsche Steigerungen in sich enthält, entstanden aus dem Streben, verbindlich zu reden, oder so, daß man schmeichelnd für sich etwas sucht. Daß die Quäker diesem abhold sind und, wenn auch in gesetzlicher Weise, mit

[1]) Vgl. Schleiermacher, christliche Sitte S. 654 f.

dieser Form brechen, das kann uns als ein christlicher Protest gegen die Fortdauer dieser Sitten und Formeln gelten. Doch darf man nicht diesen Formeln-Gebrauch als Lüge bezeichnen, da sie abgegriffenen Münzen gleichen, die im Cours eine andere Währung bekommen haben, als ihr Wortlaut sagt. Wollte ein Einzelner dieses ändern, so würde wieder eine falsche, unwahre Vorstellung erweckt, nämlich der Schein absichtlicher Unhöflichkeit oder Beleidigung, dem die Quäker entgehen, weil jeder weiß, daß ihnen bei dem Nichtgebrauch dieser Formeln die Absicht der Beleidigung fern liegt. Die Quäker aber gehen mit ihrem allgemeinen „Du" auch zu weit; denn es ist für die menschliche Gemeinschaft wichtig, daß es auch ein Gebiet der Höflichkeit gebe, wo nur der Anstand und die Achtung zur Darstellung kommt; ein Gebiet in der Mitte zwischen Fremdheit und Vertraulichkeit. Das ist der Vorhof für Stiftung eines Gemeinschafts-Verkehrs, der nicht übersprungen sein will. Die Achtung vor dem Menschen bleibt, auch wo noch keine Vertraulichkeit eine Stelle hat.

2. Giebt es nun aber Fälle, wo Lügen erlaubt ist? Ist die sogenannte Nothlüge als zulässig construirbar? Wahnsinnige, Kranke, Kinder sind vielfach in falschen Vorstellungen, im Scheine. Darf man aus Liebe sich ihnen accomodiren? — Sie in dem Scheine lassen, dessen Zerstreuung für sie voreilig wäre, die Wahrheit ihnen noch vorenthalten, die ihnen nicht nützen, die sie falsch auffassen würden — das ist ohne Zweifel erlaubt; denn alle sittlichen Mittheilungen haben zu ihrem Impuls die Liebe, nicht die Wahrhaftigkeit Joh. 16, 12. Matth. 7, 6 (κύνες). Aber ist es auch erlaubt, durch Accomodiren Irrthümer zu bejahen, sei es auch mit der Intention, sie später zu überwinden, wenn das Vertrauen gewonnen ist? Ist es erlaubt, was wesentlich dasselbe, falschen Schein, fucum, zu erzeugen? Im Allgemeinen muß nach dem Früheren gelten: Wer etwas, was wirklich Lüge ist, Noth- oder sogenannte Hauslüge, für erlaubt hält, muß sie auch für Pflicht ansehen. Wie soll aber die Ethik dazu kommen, eine Pflicht der Lüge aufzustellen, Böses zu empfehlen, auf daß Gutes herauskomme? Röm. 3, 8. Die Probe ist für uns, ob wir uns irgendwie Christus könnten darin begriffen denken für Andere, oder dann auch mit demselben Rechte für sich, da Selbstliebe sittlich ist?

Digitized by Google

Accomodation an Andere, z. B. Kinder, Kranke, ist allerdings Pflicht, aber sie hat ihre Grenze daran, daß die Person nicht darf in Widerspruch mit sich selbst kommen, nämlich zwischen dem inneren Sinne oder der Meinung und zwischen der Darstellung. Namentlich durch Lügen einem Todtkranken die Wahrheit vorenthalten, ihm täuschende Hoffnungen machen, wo keine mehr ist, ist deshalb bedenklich, weil da dem Menschen etwas genommen wird, nämlich der Antrieb, sich zum Tod vorzubereiten, äußerlich und innerlich, damit er den letzten Schritt aus dem Leben bewußt und bereitwillig thue. Es ist eine Ueberschätzung des Menschenlebens, und es ist etwas von Vorsehung-Spielen dabei, wenn man glaubt, es retten zu dürfen durch Sünde. Allerdings aber giebt es Fälle, wo der *erzeugte Schein ehrlich* ist, wo die Unwahrheit sich zu sich selbst bekennt und dadurch die Unsittlichkeit wieder aufhebt. So können Freunde einander scherzhafte Erdichtungen, gleichsam als Räthsel hinstellen, wobei sie, als in einem freien Spiel des Geistes zu errathen haben, was davon zu halten. So kann auch der Krieg etwas von solchem Spiel an sich nehmen, wo dem Feinde durch einen erregten Schein Räthsel aufgegeben werden in der Kriegslist. In solchen Fällen ist deshalb die Erregung eines Scheines nicht Lüge, weil sich da der Schein durch das Grundverhältniß der Situation, sei es Freundschaft oder Feindschaft, unmittelbar zu sich selbst bekennt, also wieder ehrlich ist. Dagegen möchte ich dieses nicht gelten lassen von dem sogenannten „Sichverleugnenlassen", wenn es nicht etwa conventionell geworden, daß die Formel: „Man sei nicht zu Hause" bedeutet: „Man sei zum Empfang verhindert, wünsche aber, man möge so angesehen werden, als ob man nicht abgewiesen hätte, sondern nur verfehlt wäre" (gegen *Rothe*).

3. Allerdings aber ist im *Maße der Schuld* bei sogenannten Nothlügen auf einen Unterschied zu achten. Ist sie selbstsüchtige Lüge, wie die sogenannten Hauslügen zu sein pflegen, so ist sie einfach entehrend, Betrug, und wer sich für seinen Vortheil grundsätzlich solche erlaubt, in dem ist der Sinn für Wahrhaftigkeit grundsätzlich geschwächt. Aber anders ist doch die Schuld zu beurtheilen, wenn die Lüge zur Wahrung eines an sich berechtigten Gutes im Dienste der *Liebe* geschah; und zwar nicht in Gleichgültigkeit gegen die Bewahrung der

Digitized by Google

Wahrhaftigkeit auch in solchem Falle: denn dann möchte auch die Liebe gar oberflächlich sein. Aber wenn die Handlung beabsichtigt war als eine reine, nicht blos Liebe, sondern auch Wahrhaftigkeit unverletzt haltende, so z. B., daß nicht Lüge, sondern nur pflichtmäßiges Verschweigen beabsichtigt war, während die Ausführung zurückblieb hinter der Aufgabe, Wahrheit und Liebe vereinigt zu halten, so war der Wille gut, aber aus sittlicher Ungeschicktheit, aus Mangel an Weisheit gerieth die Handlung so, daß das Verschweigen zur Täuschung wurde. Da ist wieder ein Fall, wo sich die sittliche Errungenschaft erprobt; also darauf kommt es an, wie weit die Besonnenheit und Klugheit schon erworben ist Matth. 10, 16. Der Impuls zur Handlung muß, dabei bleibt es, aus der Liebe kommen, die Wahrhaftigkeit ist nur die negative Seite ihres Hervortretens, außer im status confessionis (§ 55). Wo also Offenbarung der Wahrheit gegen die Liebe wäre, da wäre es lieblos, sie mitzutheilen. War nun in der Handlung die Absicht nicht auf Lüge gerichtet, sondern gleichfalls auf Bewahrung der Wahrhaftigkeit, verletzte aber der Ausfall im Bewahren der Liebe die Wahrhaftigkeit, so war es zwar relativ besser, nicht das sittliche Grunderforderniß dieser Situation zu verletzen, die Liebe: aber die Handlung selbst, wenn sie auch nach dem Maß der vorhandenen sittlichen Kraft vielleicht unvermeidlich war, bleibt doch Gegenstand der Reue und Buße für den Christen, und zwar einer nicht blos auf den einzelnen Fall, sondern auf den Zustand gerichteten, aus dem der Fehler sich ergab.

§ 67. Fortsetzung.

Der Eid.

Der Eid oder die feierliche und ausgesprochene Verknüpfung einer Aussage mit dem Gedanken an Gott als den allwissenden Zeugen und gerechten Richter der Unwahrheit weist zwar, wo es nöthig ist, auf einen sündhaften Zustand der Gesellschaft hin, soll daher mit diesem aufhören, ist aber an ihm selbst nicht Sünde, sondern, wenn die Wahrheit in wichtigen Dingen anders nicht festzustellen ist, so ist die Eidesabnahme und die Eidesleistung Pflicht.

Litteratur: Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eid. 1824. Bayer, Betrachtungen über den Eid. 1829. Bauer, Ueber den

Digitized by Google

Eid, moralisch-theologischer Versuch. Nitzsch, Predigt über die Heiligkeit des Eides. Goeschel, Der Eid nach seinem Prinzipe, Begriffe und Gebrauche. 1837. Strippelmann, Der Gerichtseid. 1855. Rothe A. 1, III, § 1076.

1. Begriff. Für diesen machen die verschiedenen Arten von Eid keinen wesentlichen Unterschied. Man unterscheidet a) bürgerliche Eide (Ehrenwort), b) religiöse. Beide wieder sind theils gerichtliche, theils Privateide. Nach ihrer Veranlassung oder ihrem Inhalt sind sie theils Vermuthungs-Eide (juramenta credulitatis), wo eidlich die subjektive Ueberzeugung von Etwas ausgesprochen wird (z. B. bei der Jury), theils Bekräftigungs-Eide; diese sind entweder negativ: Reinigungs-Eide (juramenta purgationis) zur Ablehnung einer Behauptung, oder positiv: juramenta assertoria, behauptende Eide, so beim Zeugeneid, Versprechungseid, Bürger-, Amts-, Huldigungseid, oder Bekenntniß des Glaubens mit Eid und Gelübde oder Versprechen zugleich, wie z. B. im sogenannten Religionseid. Man hat ihn a) unter den Gesichtspunkt des Vertrages, b) unter den des Bekenntnisses stellen wollen; jenes hauptsächlich im vorigen Jahrhundert.

a) Der Eid als Vertrag: α) mit Gott. Es werden, sagt man, im Eide die höchsten Güter verpfändet. Wenn unter diesen Gütern Gott zu verstehen wäre, so hätte es gar keinen Sinn; es muß also die ewige Seligkeit gemeint werden. Aber unsittlich wäre schon das Vertrags-Verhältniß Gott gegenüber; es wäre gegen die Demuth. Sodann, wie darf man wegen irgend welcher irdischer Dinge die Seligkeit verpfänden? Wenn ferner eine zu beschwörende Aussage uns noch so gewiß ist, so soll sie uns doch nicht so gewiß sein als Gott und die Seligkeit in seiner Gemeinschaft. Wie kann also der wahre Christ, dem Gott gewisser ist als die empirische Welt, ja der seine Selbstgewißheit erst hat in Gott, sagen ohne Unwahrheit, daß irgend etwas Endliches ihm so gewiß ist als Gott und die Gemeinschaft mit ihm? Bei denjenigen aber, denen die Seligkeit und Gott nicht das höchste Gut oder das Gewisseste ist, sondern das Irdische, ist der Eid, so gefaßt, keine Bürgschaft der Wahrheit, so daß die frommen Christen ihn, so gefaßt, nicht schwören könnten, die ihn aber schwören, nicht fromm wären!

Digitized by Google

β) Michaelis hat den Eid als einen Vertrag zwischen dem Schwörenden und dem Eidabnehmer (adjurans) aufgestellt. Gott sei Garant des Vertrags. Aber das sähe aus, als bedürfe es, um zur Wahrhaftigkeit zu verpflichten, eines besonderen Vertrages und als wäre Gott nicht für alle Unwahrheit der Richter. Diese Auffassung neigt also zur sittlichen Laxität in Bezug auf außereidliche Versicherungen.

γ) Statt dieser juristischen Auffassung des Eides tritt nun die moralische auf in dem sogenannten bürgerlichen Eid auf Ehrenwort, daß man seine moralische Ehre verpfände. Diesen könnte auch ein Atheist schwören. Wenn aber freilich die moralische Ehre richtig gefaßt wird, so schließt sie auch die religiöse mit ein, und diese muß bei dem Eide zu Tage kommen, weil erst damit die Gewähr einer im Fundamente sittlichen Stellung des Schwörenden gegeben ist.

b. Demgemäß hat Göschel's Auffassung mehr für sich, der den Eid als religiöses Bekenntniß bezeichnet, als einen gottesdienstlichen Akt. Doch ist es wieder nicht richtig, wenn man ihn damit ganz meint beschrieben zu haben, denn da wäre er ein wünschenswerther Akt, ohne daß etwas von Mißbilligung an ihm haftete (gegen Matth. 5). Andererseits hieße dies: der Einzelne vollbringe hier einen religiösen Akt, vollziehe vor den Menschen den Akt des Gottesbewußtseins, um die Gewißheit zu geben, ein religiöser Mensch zu sein. Vielmehr, die Ueberzeugung, daß man es mit einem religiös gewissenhaften Menschen zu thun habe, kann wohl Folge des Eides sein, darf aber nicht die Absicht des Schwörenden sein, sonst würde das Gottesbewußtsein nicht um seiner selbst willen, sondern in einer Art vollzogen, die an Epideixis erinnerte. Da vielmehr die zu beschwörende Aussage ein einzelnes, endliches Faktum betrifft, das losgerissen sein kann vom Gottesbewußtsein, über dieses Faktum aber Gewißheit nothwendig ist, so liegt das Wesen des Eides darin, daß von dem Schwörenden seine Aussage mit dem Gottesbewußtsein in Verbindung gebracht wird und daß er bekennt, er rede vor Gott nach bestem Gewissen.

2. Neutestamentliche Stellen über den Eid. Matth. 5, 33 ff. 23, 16—22. Jac. 5, 12, wo das Schwören und der Eid ὅλως verboten sind. Man hat sagen wollen: verboten sei nur der Versprechungseid, weil wir nicht nostri juris seien (Grotius). Aber

Digitized by Google

es heißt: Ihr sollt ὅλως nicht schwören. Andere: nur der außergerichtliche Eid sei verboten. Aber es lassen sich keine Gründe zeigen, die jenen ausschließen müßten, wenn der gerichtliche gestattet ist, weil man auch in privaten Verhältnissen in den status confessionis kommen kann. Oder es sei nur das Schwören bei endlichen Dingen, Tempel, Himmel, Erde, aber nicht das Schwören bei Gott verboten, weil jenes zum Leichtsinne im Schwören verleite. Allein vielmehr sagt Christus: jene Schwüre bei endlichen Dingen seien ebenso auch Schwüre bei Gott, aber geschworen solle überhaupt nicht werden. Es darf daher nicht auffallen, daß gerade gewissenhafte Parteien den Eid verwerfen, wie die Quäker und Mennoniten. Dafür spricht auch Vieles. Er stammt aus Sünde, nur Sünde ruft ihn herbei; denn er kann nur nöthig sein, wo die Gesellschaft von Lüge sehr angesteckt ist und das einfache Ja, Ja, Nein, Nein nicht mehr genügt, wo in die Aussagen ohne Eid Mißtrauen gesetzt wird. Er scheint ferner die Pflicht außereidlicher Wahrhaftigkeit niedriger zu stellen als die im Eid; aber so schwächt er für das gewöhnliche Leben den Sinn für Pflicht und zehrt an der Wahrhaftigkeit eines Volkes, macht, daß er immer häufiger werden muß, also sich durch Häufigkeit unnütz macht, weil er immer weniger beweist, ja verderblich. Dieser Schaden, den das Eidschwören an der allgemeinen Wahrhaftigkeit eines Volkes anrichten kann, ist nicht zu messen, aber das Unheil nicht geringer, als wenn ohne Eid manche einzelne Fakta unerwiesen blieben, zumal die Sicherheit, die Eidschwüre geben, so oft nur formell ist. Dazu kommt noch die Ehre des Christen. Er spricht schlicht und einfältig die Wahrheit; daß ihm ein Eid abverlangt wird, das enthält ein Mißtrauen zu seiner einfachen Versicherung, also, wenn er wirklich Christ ist, eine Kränkung seiner Ehre. Darf er sich das gefallen lassen? Dazu tritt: bei den eidweigernden Parteien scheint keineswegs mehr Unwahrhaftigkeit zu sein, als da, wo Eide geschworen werden; vielmehr ist das Nichtschwörenmüssen für sie eine Auszeichnung und ein Sporn zur Wahrhaftigkeit, der Staat aber berechtigt, um so strenger den Mißbrauch des Vertrauens zu ahnden, so daß es zweifelhaft werden kann, ob nicht die Gemeinschaft sich besser befände ohne Eid, bei wörtlicher Befolgung des N. Testaments.

Digitized by Google

Dagegen ist nun freilich wieder zuzugeben, daß Christus selbst vielfach seine Worte mit einem „Amen, Amen" betheuert, daß er vom Hohenpriester beschworen wird, die Wahrheit zu sagen mit einem angebotenen Eid und daß Jesus sich durch die Worte „Du sagst es" den Eid gefallen läßt Matth. 26, 63. Aehnlich finden sich bei Paulus häufig Betheuerungen. Röm. 1, 9. 9, 1. 2. Cor. 11, 31. 12, 2. 1. Theff. 2, 5. 10. 2. Cor. 1, 23. 1. Tim. 5, 21 und Hebr. 6, 16 ist der Eid das Ende alles Haders genannt. Ferner im A. Testament ist von Eiden als sittlichen, ja gesetzlich gebotenen Handlungen die Rede und Gott selbst wird bezeichnet als bei sich einen Eid schwörend. Exod. 22, 11. Lev. 6, 3. Gen. 22, 16. 26, 3. Num. 14, 21. Ps. 89, 4. 110, 4. Ez. 33, 11. Jes. 45, 23. In der That läßt sich nicht sagen, warum der Eid, wenn die Wahrheit nicht anders glaubhaft sicher gestellt werden kann, etwas Unrechtes sei; denn ist er wahr, so ist er nur Bezeugen des Andenkens an Gott in Verbindung mit der Aussage. Der Gedanke an Gott aber soll ohnehin dem Christen stets gegenwärtig sein, so daß der Eid nichts Neues, Fremdes, sondern nur Gutes enthält. Das Vertrauen in unser einfaches Wort können wir nicht erzwingen; vor Gericht sind Alle gleich zu behandeln, und da nun einmal in unserem Gemeinleben Lüge ist, so muß, wer ein Glied darin sein will, die daraus erwachsende Last mittragen als ein Christ. Auch ist eine Entwerthung der außereidlichen Aussagen und eine Schwächung des Geistes der Wahrhaftigkeit im Allgemeinen keine nothwendige Folge des Eides, sondern es lassen sich Mittel denken, jenen Gefahren zuvor zu kommen, ohne ihn zu verbieten, allerdings so, daß das Bestreben bleiben muß, die Eide immer seltener, immer entbehrlicher zu machen. Wird nur die objektive Pflicht der Wahrhaftigkeit ernst genug eingeschärft, so wird die Gemeinschaft durch den Eid nicht schlimmer; er wird zu einer Mahnung an die Pflicht der Wahrhaftigkeit überhaupt. Christi Wort gegen den Eid werden wir also so zu verstehen haben: der Eid sollte eigentlich unter Christen nicht sein, weil er, wenn auch wahr bei ihnen, doch überflüssiges Reden ist; es muß Prinzip bleiben, daß auf sein Aufhören, Entbehrlichmachen hingearbeitet wird, und nur diejenige Verwaltung des Eides ist die rechte, die zugleich die Pflicht

der Wahrhaftigkeit überhaupt in der Art einschärft, daß auch das Eidleisten ein Schritt ist, ihn entbehrlich zu machen. Also nicht blos ein müßiges Ideal oder Ziel stellt Christus auf, sondern eine Wahrhaftigkeit des Volkslebens als Ziel des Christen. In diesen Schranken ist der Eid ethisch construirbar, als verschwindender, als Ausdruck des momentan unvollkommenen Zustandes der Gesellschaft, aber zugleich auch des wirklichen Strebens und Nichtablassens vom Ziele. Es gehört zur Freiheit des Christen, dem durchschnittlichen, ethischen Zustand der Gesellschaft zu Liebe etwas zu übernehmen, was für ihn nicht nöthig wäre. Die Mehrung der Eide aber ist nach alle dem eine Schmach für ein christliches Gemeinwesen, Zeichen, wenn nicht des Leichtsinns, doch der Bequemlichkeit der Richter, Zeichen des Sinkens der Wahrhaftigkeit im Volke.

3. Durch den Eid wird zwar nicht die objektive Pflicht der Wahrhaftigkeit geschärft; denn objektiv giebt es keine Gradunterschiede der Pflicht, wohl aber subjektiv die Verbindlichkeit zur Wahrhaftigkeit gesteigert, auch religiös; der Schwörende muß entweder den Geist Gottes, der zur Wahrheit mahnt, betrüben, also schlechter werden, oder die Wahrheit sagen. Die Schuld der Unwahrheit steigt also durch Meineid in's Unabsehbare. Daher darf α) der Eid nicht geleistet werden ohne die geprüfteste Ueberzeugung. β) Es darf Niemand zum Eid gezwungen werden oder sich zwingen lassen; denn der, gegen dessen sittliches Bewußtsein es überhaupt ist, zu schwören, würde durch Schwören subjektiv eine Sünde begehen. γ) Noch weniger darf der Adjurant schwören lassen für Aussagen, für deren Gegentheil schon ein Schwur vorliegt. δ) Weil ferner der Eid keine neue Pflicht schafft, sondern nur die objektive Pflicht subjektiv verbindlicher macht, so folgt auch, daß, wie nichts Unmögliches eidlich darf versprochen werden, so auch nichts Unsittliches, dadurch, daß es gelobt ist, Pflicht wird. Aber allerdings, wenn der Eid überhaupt zulässig war, so muß feststehen, daß er zu halten ist, und wenn er nicht sittlich war, so muß das Nichthalten von ernster Reue über die Sünde des Schwörens und von bußfertiger Trauer über das Aergerniß, die leicht dadurch entstehende Verwirrung sittlicher Begriffe, begleitet sein, endlich von Bereitwilligkeit zur Uebernahme aller nachtheiligen Folgen seiner Sünde, zur Sühne

Digitized by Google

des Aergernisses. Aeußere nachtheilige Folgen, Schaden in sekundären Gebieten u. dergl. entbinden nicht von dem Eid, sondern nur die evidente Unsittlichkeit macht das Versprechen in sich nichtig. Wer auch das Schadenleiden in Folge des Worthaltens zu etwas Unsittlichem machen will, der ist materialistisch gesinnt und ungläubig gegen Gottes Segen, den er auf die Treue legt.

§ 68. Fortsetzung.

Der Beruf.

Die Bethätigung der gottebenbildlichen Persönlichkeit hat wesentlich auch eine individuelle Seite an sich (§ 13 ff.). Indem sich aber mit der individuellen Begabung der Sinn für das Allgemeine stetig und sittlich durchdringt, so wird jene Selbstdarstellung und Selbstbethätigung zugleich eine berufsmäßige.

1. Wir haben im Bisherigen das Invidueлle wie die Gemeinschaften auf christlicher Stufe nicht besonders hervorgehoben; wir haben die Selbstpflichten der christlichen Persönlichkeit mehr nach der identischen Seite in leiblicher und geistiger Beziehung betrachtet (§ 56 ff.), ohne den individuellen Gesichtspunkt für sich zu fixiren. Selbst die Wahrhaftigkeit und der Eid wurde primo loco nicht unter socialem oder individuellem Gesichtspunkt, sondern aus dem Gesichtspunkt der christlichen Ehre betrachtet, die sich selbst zu behaupten hat. Unser Paragraph wendet sich von der identischen Seite hinweg zu der individuellen, damit scheint er sich von dem Socialen, den Gemeinschaften weiter zu entfernen, während doch die persönliche Ehre unzertrennbar auch mit der sittlichen Stellung zu Anderen, zum socialen Gebiet zusammenhängt. Allein in Wahrheit bildet gerade die individuelle Seite der christlichen Persönlichkeit den Uebergang zu den objektiven Gemeinschaften, von der subjektiven Daseinsform des höchsten Gutes zur objektiven; denn die sittliche Individualität der Persönlichkeit nach Seiten der darstellenden Kraft ist das Talent, christianisirt „Charisma", das unerläßlich ist für Bildung und Selbsterhaltung einer gegliederten, sittlichen Welt, wie hinwieder diese dem Talent seinen Ort anweist, welcher Beruf heißt. 1. Cor. 12, 4 ff. 28 ff. c. 14. Matth. 25, 15 ff. Luc. 19, 13—25. Jede Individualität zwar ist Mikrokosmus, spiegelt in sich das Ganze

ab, die Welt und Gott, aber nicht jede Alles auf gleiche, sondern in verschiedener Weise oder so, daß das Charakterisirende, gleichsam die Dominante eine verschiedene ist bei Verschiedenen, wodurch alle Kräfte modificirt werden. Die überwiegende Begabung nach einer Seite hat zur Kehrseite die Beschränkung wenigstens der produktiven Kraft nach anderen Seiten, und nur in der richtigen Beschränkung kommt die Meisterschaft zu Tage. Sie ist für uns die negative Bedingung der Concentration. Zugleich ist diese Beschränkung ein starkes Band der Gemeinschaft, macht gegenseitige Ergänzung für das Werk nothwendig, während Ergänzung in der guten Gesinnung nicht zulässig ist, weil innerlich jeder soll dem Ganzen zugewendet sein, offenen Sinnes und in treuer Liebe. Bei bloßer Identität dagegen blieben die Individuen atomistisch neben einander in ihrem Thun. Zahllose Wiederholung Eines und desselben brächte keinen Organismus. Die Gottesidee spiegelt sich zwar auch in jeder Einzelperson nach ihrer Totalität ab. Aber verschiedene Seiten der Gottesidee spiegeln sich auch individuell verschieden ab in verschiedenen Individualitäten, die dadurch zu verschiedenen Talenten werden, eine Verschiedenheit, die auf die verschiedenen Berufskreise oder Gemeinschaften zielt und in sie einweist, in welchen das *σῶμα Χριστοῦ*, das Reich Gottes, dieses größeste heiligste aller Kunstwerke, dieser herrliche aus Personen sich erbauende Tempel Gottes zur Wirklichkeit kommt. Trotz der Sterblichkeit der Personen haben diese Gemeinschaften Bestand, relative Unsterblichkeit, indem immer wieder Individualitäten zuwachsen, welche die wesentlichen Funktionen fortsetzen, durch die jede Gemeinschaft producirt und gebildet wird. In diese Gemeinschaften[1]) sich einfügend mit ihren individuellen Anlagen wird nun jede Persönlichkeit und ihre Sittlichkeit auf eine höhere Stufe gehoben; denn das wird nun zur Berufsehre der Person, daß nicht sowohl sie handle, als vielmehr durch sie der sittliche Geist ihrer Sphäre. Die Einzelnen bleiben die Träger der Tugenden, denn darin hat Vinet Recht, daß die moralischen Personen

[1]) Man kann die Sache genetisch betrachten von den Individuen aus zu den Gemeinschaften und von den Gemeinschaften aus, welche die Individuen um sich sammeln. [Die erste Betrachtung hat hier natürlich nur ihre Stelle, die andere unten § 71 Anmerkung].

Digitized by Google

nicht Tugendhaftigkeit haben; aber Träger der Tugenden ihres Berufs sind die Einzelnen nur dadurch, daß sie sich nicht blos als Einzelne wissen und wollen, sondern daß das Ethos, der Geist des Ganzen, d. h. bei Christen der h. Geist, das Prinzip ist, das sie treibt und beseelt als Gemeingeist in Kirche, Staat, Wissenschaft, Kunst. Die physische Person wird Organ einer höheren, der moralischen Person. Ein Jeder hat erst sich gefunden, wenn er seinen sittlichen Beruf gefunden hat, wodurch er dienendes Organ ist, beseelt vom Bewußtsein und Willen des Ganzen.

2. Allgemeinheit des Berufes. Wenn Jeder, als christliche Persönlichkeit, seine Gabe hat zum gemeinen Besten 1. Cor. 14, 12. 26, so ist damit von selbst gegeben, daß die christliche Gesellschaft keine Drohnen haben soll, die zehren, ohne zu nähren. Jeder Mann muß einen Beruf haben und zwar einen besonderen, nicht blos den Grundberuf oder Familienberuf, der sich durch die Stellung in der Familie, der Basis aller anderen sittlichen Gemeinschaften, ergiebt. Dieser ist nur für das Weib sein eigentlicher Beruf [1]), daher das Weib auch Träger des allgemeinen Menschlichen ist. Jeder Mann muß noch einen besonderen Beruf haben neben dem Familienberuf. „Der Mann darf keine Hausunke sein" (Rothe). Mit Recht eifern Marheinecke [2]) und Rothe [3]) gegen die Partikuliers und Rentiers, wie sie besonders in den Badelisten figuriren, welche nichts produziren, sondern nur zehren, und treffend lassen sie sich den Bettlern, den Schmarotzerpflanzen der Gesellschaft gleichstellen. Wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen, 2. Thess. 3, 10—12. Sind ihre Kräfte dem Lebensberuf nicht mehr gewachsen, so giebt es eine bürgerliche und besonders eine kirchliche Gesellschaft, in der sie zu eigenem Segen einen neuen, angemessenen Beruf finden können, unterstützt von dem Ansehen und der Erfahrung des Alters. Also ein Jeder habe seinen Beruf 1. Cor. 7, 20, Matth. 25, 15.

3. Aber schwieriger ist es, über die Wahl des Berufes etwas Bestimmtes zu sagen; wird er verfehlt, so ist das ein schweres Un=

[1]) [Vgl. oben S. 141. 142. 419.]

[2]) Theologische Moral S. 394 f.

[3]) A. 1. III, § 947 f.

Digitized by Google

glück für den Einzelnen, und das Gemeinwesen. Ein verfehltes Leben in Bezug auf den Beruf erschwert selbst die innere sittliche Entwicklung, dem Gemeinwesen aber wird dadurch ein Glied entzogen dort, wo es sein sollte, und dazu ist noch eins da, wo es nicht sein sollte, und hindert die freie Bewegung des Ganzen als hemmende Zuthat. Daher die größeste Gewissenhaftigkeit und Selbstprüfung hier nöthig ist. Das sittlich Gefährlichste ist es, den geistlichen oder theologischen Beruf zu ergreifen ohne inneren Beruf. Denn da dieser Beruf auf religiöser Begeisterung und Liebe ruht, so ist da, wo der innere Beruf fehlt, Heuchelei fast unvermeidlich. Andrerseits, wenn es an den Gaben nicht fehlt, ist er der leichteste, so zu sagen, natürlichste. Denn die allgemeine Christenpflicht ist hier nur des Talents wegen zu einer besonderen Pflicht geworden; ja, er hat seine besondere Herrlichkeit. Der geistliche Beruf steht unter anderen Berufsarten da, wie der Sonntag unter den Wochentagen. Keiner von diesen ist zwar verlassen vom göttlichen Leben, jeder stellt dar die Abbildung eines göttlichen Strahls. Aber mit der Sonne selbst beschäftigt sich berufsmäßig in Betrachtung der geistliche Beruf. Kommt der Studirende in Zweifel am Glauben, so muß ihn das nicht irren. Gerade wenn ihm bange ist um seine Wahrhaftigkeit, ist er für dieses Studium besonders willkommen. Es bedarf für ihn doch nur, was er auch bedarf, wenn er sein Fach fallen ließe, wenn er Christ bleiben will. Der Zweifel am Christenthum muß Heilszweifel werden. Dieser kann, ja soll von Jedem in Glaubensgewißheit verwandelt werden, was auf praktischem Wege, nicht auf dem Wege der Demonstration geschieht. Steht er erst durch den Glauben im Elemente der christlichen Wahrheit, so hat er das Grundwissen und die Grundgewißheit, von welcher aus sich alle andern Zweifel mehr und mehr aufhellen.[1])

Die sittliche Berufswahl im Allgemeinen kommt zu Stande durch einen individuellen Akt, bei welchem individuelle Bestimmungsgründe, aber vom Gewissen dirigirte mit entscheiden müssen; so hat die Wahl des Berufs eine Seite an sich, die sich fremder Beurtheilung entzieht. Dennoch läßt sich ethisch darüber noch einiges Allgemeine sagen. Inmitten der Geschichte ist das Gut, das für jeden

[1]) Vgl. Glaubenslehre I, § 10.

einzelnen Beruf die Sphäre bildet, immer schon verwirklicht, wenngleich die Theilung der Arbeit noch fortschreiten muß. Bei der Mannigfaltigkeit der schon realisirten Berufsarten und Werke ist nun aber Jedem auch schon die Möglichkeit gegeben, durch Anschauung und Vergleichung zum Selbstbewußtsein zu kommen, welches, wenn es nur vollständig erwacht ist, von selbst Berufsbewußtsein wird. Jedoch ist es a) gefährlich, lediglich der inneren Neigung zu folgen, ohne daß die objektive Sphäre, der man sich zuwendet, durch das Organ ihrer Meister zustimmt. Schleiermacher nennt das die Maxime des Libertinismus. Ebenso ist es b) falsch, ja unsittlich, nur äußeren Aufforderungen, Bestimmungsgründen bei innerem Widerstreben zu folgen (vgl. Ehe). Damit ist das Brotstudium ethisch verworfen. Das nennt Schleiermacher die „cynische Maxime“; unsittlich, weil es da gerade an dem fehlt, was die Seele alles producirenden Handelns sein muß, der Lust und Liebe. Die Kasteneintheilung z. B. zwingt zum Beruf, ist mechanisirend, unsittlich. Jedoch, wenn eine der zwei zusammengehörigen Seiten (der objektiven und subjektiven) zurücktritt, so darf wenigstens die Liebe nicht fehlen. Sie ist das Erste, auch der Zeit nach, wie denn sonst für viele Berufe die Vorbereitung nicht möglich wäre, wenn diese nicht schon erfolgen dürfte auf Grund der subjektiven Neigung. Die objektive Zustimmung seitens der Berufssphäre folgt später. Außerdem giebt es auch noch immer neue Berufe zu entdecken.[1]) Es kann der Fall sein, daß Sachkundige, Wohlwollende sich nicht äußern, daß aber durch die Erkenntniß des Bedürfnisses der vernünftige Gesammtwille anticipirt werden darf. Nur soviel also gilt: nie darf die Entscheidung blos subjektiv sein, nie darf Liebe und Lust fehlen, irgendwie muß immer Trieb und äußere Aufforderung verbunden sein.

Anmerkung. Keine Berufsart für die bloße Epideixis kann die Ethik konstruiren. Ein Beruf für Aerobatik, Taschenspielerei, Tanz, Schaustellung von physischer Gewandtheit, Grazie, Schönheit existirt ethisch nicht, weil ein solcher Beruf nicht produktiv ist, sondern zehrt. Das sind die sogenannten brotlosen Künste, weil sie nur zufällig das tägliche Brot abwerfen, weil Viele dabei untergehen, aber sie sind auch sittlich ohne Boden. Etwas anders verhält es sich mit dem Schauspiel. Das Schauspielerleben kann ausarten zu einem bloßen Rollenleben, zum

[1]) Z. B. Wichern hat sich einen Beruf geschaffen, der vor ihm nicht da war.

Digitized by Google

Selbstverlust, zur bloßen Epideixis. Es kann Einer in Heldenrollen sich so gefallen und verlieren, daß er selbst ein Held ist in seinen Gedanken. Doch ist das auch unkünstlerisch. Die Kunst verlangt, daß Einer seiner Rolle objektiv gegenüberstehe und nie sein Selbstbewußtsein in der Rolle untertauche. Das ist, wie unethisch, so unschön, weil das Gebiet der Kunst das Gebiet des schönen Scheines ist. Wenn aber der Mime aus der Schauspielerkunst seinen Lebensberuf macht, so ist das eine große Gefahr für ihn. Kein Wunder, daß die christliche Kirche das Schauspielerleben nie als einen Beruf hat gelten lassen wollen, so wenig sie der Kunst unfreundlich ist. Das klassische Alterthum in seiner höchsten Blüthezeit in Athen hat Schauspiel gehabt — Tragödien — aber keine Schauspieler von Profession.[1])

Drittes Kapitel.

Die christliche Persönlichkeit im Verhältniß zu Anderen oder die christliche Nächstenliebe im Allgemeinen.

§ 69.

Die christliche Nächstenliebe leitet sich aus der christlichen Gottesliebe ab wie die Selbstliebe, aber vermittelt durch diese. Ihre negative Seite ist wieder die Achtung oder die Gerechtigkeit, ihre positive Seite die Liebe als Gütigkeit. Sie modifizirt sich aber verschieden in den verschiedenen socialen Gebieten.

Litteratur: Rothe, theologische Ethik, 2. A. I, S. 500 f. 1. A. S. 380 f. III, S. 252 f. 452 f. Martensen a. a. O. II, 1 S. 237 f. Lemme, Die Nächstenliebe.

1. Wer aus Gott geboren ist, der liebt auch das aus ihm Geborene 1. Joh. 5, 1 nach einer Art höherer Naturnothwendigkeit gemäß der Blutsverwandschaft der neuen Creatur mit Christus. Die Liebe der gottebenbildlichen Persönlichkeit muß nur Gott ähnlich sein, lieben, was er liebt. Selbstliebe und Nächstenliebe verhalten sich so zu der Gottesliebe, daß sie gleich sehr und in coordinirter Weise von dieser gefordert sind. Denn was zur Selbstliebe berechtigt, dasselbe verpflichtet auch zur Nächstenliebe, nämlich der Werth der neuen Person in Gottes Augen. Aber zeitlich muß die Selbstliebe der Nächstenliebe vorangehen, denn die neue sich wollende Person muß sein, bevor sie den Nächsten lieben kann. Ausdrückliche Ermahnungen zur Nächstenliebe Matth. 22, 39 f. Luc. 10, 27. 37. Joh. 13, 34. 1. Cor. 13. Eph. 5, 2. Col. 3, 14. Gal. 5, 14. 6, 2. 1. Tim. 1, 5. Jac. 2, 8. 10. 1. Joh. 3, 11. 4, 7—9. 2, 10 f. 1. Petri 1, 22. 3, 8. 9. 2. Petri 1, 7.

[1]) [Vgl. übrigens zur Ergänzung unten das Capitel über die Kunst.]

Digitized by Google

Hebr. 13, 1. Der Name ist nicht ἔρως, bei dem die sinnliche Seite überwiegt, sondern ἀγάπη 2. Petri 1, 7, unter Verwandten φιλοστοργος, Röm. 12, 10, während φιλαδελφια die christliche Bruderliebe ist 2. Petri 1, 7. Im Nichtchristen wird der künftige Christ, Candidatus vitae geliebt, auf Grund dessen, daß Christus die Welt geliebt hat Röm. 5, 15, für sie gestorben ist. Da die christliche Nächstenliebe aus der Gottesliebe fließt, so kann sie nie Menschen oder menschliche Gemeinschaften höher stellen als Gott. Ebenso wenig kann sie der christlichen Selbstliebe entgegen sein und einen Selbstverlust des Ich gut heißen. Denn damit hörte sie selber auf. Aber eine Abstufung in dem Maaße vertrauter Innigkeit hat die christliche Nächstenliebe Gal. 6, 10 οἰκεῖοι τῆς πίστεως stehen am nächsten. 1. Tim. 5, 8. Im Vergleich mit der allgemeinen Menschenliebe ist auch der natürlichen Zusammengehörigkeit ihr größeres Recht zugesprochen Matth. 15, 4. Röm. 12, 10. 1. Tim. 3, 4. 5. 8. Aber alles Recht der natürlichen Liebe ist suspendirt durch die zweite Schöpfung für diese: Matth. 10, 37. 12, 47—50. Marc. 3, 32 f. 10, 29. Luc. 8, 19 f. Sie erhält ihre Stelle als aus der Gottesliebe wiedergeborene, die Maaß und Regel aller Liebe ist. Die ideelle Ablösung von aller blos natürlichen Liebe ist in der Negation, die der Glaube enthält, mit vorausgesetzt: aber ist das geschehen, so wird die natürliche Verwandtenliebe in höherer Weise wieder in ihr Recht eingesetzt.

2. Alle christliche Nächstenliebe wie die Selbstliebe hat eine negative und eine positive Seite an sich, Achtung oder Gerechtigkeit und positive Liebe d. i. Gütigkeit χρηστότης, die innerlich nie dürfen getrennt sein bei den Christen; aber in der Erscheinung kann oft die Liebe verhüllt auftreten müssen in Gerechtigkeit, obwohl sie auch bei solcher Zurückhaltung in der Manifestation innerlich da sein, ja diese Zurückhaltung von ihr muß gewollt sein. Wie sie aber auf den Menschen in seiner Ganzheit sich richtet, so nimmt sie auch des Christen ganzes Wesen in Anspruch in rechter Ordnung. Nach Seiten des Gefühls ist die christliche Nächstenliebe Wohlwollen, nach Seiten des Wissens gebildeter Gemeinsinn (§ 64), nach Seiten des Willens gemeinnütziges Streben (§ 68). 1. Cor. 12, 7. Sie ist die christliche Lebendigkeit des Gattungsbewußtseins und sucht mit dem Nächsten so

Digitized by Google

viel als möglich Gemeinschaft zuerst innerlich im Geist durch Wohlwollen, dann auch äußerlich, so wie die der Liebe immanente Gerechtigkeit und Weisheit es wollen. Die Liebe giebt den Impuls zum Verkehr und darin liegt, daß sie es auf wirklichen Austausch abgesehen hat, denn sonst wäre die Gemeinschaft nur Schein, im nur Geben- oder Nehmenwollen. Daher muß sich Jeder zu Beidem erschließen, aufrichtig, sei auch das Geben oder Nehmen überwiegend. Er muß sich, wenn auch schrittweise und nicht übereilt geben wie er ist; ebenso mit dem Nächsten sich verbinden wollen wie er ist, nämlich a) mit der Wahrheit seiner Individualität, soweit sie schon herausgearbeitet ist, positiv, dagegen b) mit dem, was sie entstellt, negativ, so daß die Liebe auch in dem Nächsten sein wahres Ich befreien hilft. Die Demuth des Christen wird hier zur Bescheidenheit, nämlich so, daß man nicht sich satt und reich dünkt oder als zum Alleingeben ausgestattet, sich überschätzt. Denn Nichts hindert oder spaltet die Gemeinschaft mehr als Selbstüberhebung. Wie diese der Gerechtigkeit entgegen ist, Gott gegenüber und dem Nächsten, so wäre es auch gegen die Gerechtigkeit und so gegen die Lauterkeit der Liebe, wenn es in der Gemeinschaft nur darauf abgesehen wäre, an dem Anderen ein dienstwilliges Organ für sich zu gewinnen oder eine Copie seiner selbst aus dem Anderen zu machen. Vielmehr will die Liebe den Nächsten als wirklichen Selbstzweck. Die gottgewollte Eigenthümlichkeit desselben bleibt von heiliger Scheu auch da umgeben, wo die Liebe überwiegend mittheilend ist: die rechte Liebe weist von sich zu Christo, daß er wachse Joh. 3, 30. So hilft die christliche Nächstenliebe die Schöpfung bestätigen und vollenden, in der diese Unterschiede der Individualität angelegt sind. Durch ihre Anerkennung, nämlich des Reinen in ihr, hilft die Gerechtigkeit, die suum cuique gönnt, sie feststellen; sie fördert die Ausbildung der unterschiedenen Individualitäten.

Die Liebe und die Gerechtigkeit könnten sich hier zu widersprechen scheinen, weil die Liebe durch Austausch auf Ausgleichung der Unterschiede, die Gerechtigkeit auf ihre Bestätigung ausgeht. Allein was die Gerechtigkeit von den Unterschieden will behauptet wissen, das will auch die Liebe nicht auslöschen, das Reine der Individualität steht der Liebe nicht im Wege, sondern bereichert das Gemeinschaftsleben § 68, 1. 2.

Digitized by Google

Die Liebe will nicht Gleichmachung; dahin will sie es bringen, daß Allen Alles gehöre, Freud und Leid auch des Andern uns wie eigenes sei 1. Cor. 3, 22 und jedes Glied, ohne unmittelbar Alles zu haben, doch auf seinen Antheil an Allem durch irgend welchen Mitgenuß rechnen dürfe, wie es andererseits das Seine auch für Andere hat.

3. Auf die einzelnen Bethätigungen der Nächstenliebe ist nicht nöthig, näher einzugehen. Sie beweist sich in der Mitförderung und Mitsorge für alle die einzelnen Güter, die zum Kreise der Einzelperson gehören und die § 57 bis 68 genauer betrachtet sind, also die Güter des Leibes, Lebens, der Gesundheit, des Eigenthums, des guten Namens und berechtigten Einflusses, der äußeren Ehre, besonders aber der inneren Ehre und des Berufes. Nur bei zwei Punkten wollen wir etwas verweilen. — Die liebende Sorge für die innere Gottebenbildlichkeit, also die Förderung des Nächsten im Geistlichen unterlassen auch häufig Solche, die sonst zu Liebesopfern bereit sind. Es liegt darin, wo nicht ein äußerlicher weltlicher Sinn, die geheime Voraussetzung, als ob das Christenthum nicht für Alle gleich nothwendig, also nicht das Heil schlechthin sei, Allen so nöthig, wie Nahrung und Kleidung, also ein geheimer Zweifel daran, ob das Christenthum Andern so nöthig sei wie uns, ob man dieses nicht dem Gang der Dinge zu überlassen habe. Aber das Schweigen vom Heil bei näherem persönlichen Verkehr beharrlich fortgesetzt, kann zur Verleugnung Christi werden, bringt den produktiven Prozeß der Liebe ins Stocken, der doch nur, wie der Christ weiß, aus Christo seine Kraft und Nahrung zieht. Das entscheidende Mittel hiegegen wird die Pflege der christlichen Fürbitte sein. Indem der Christ des Nächsten vor Gottes Thron gedenkt, kann er seine geistlichen Bedürfnisse nicht vergessen. Wofür man aber ernstlich betet, dafür arbeitet man. — Das Andere bezieht sich schon auf die Nächstenliebe, sofern sie nicht auf Einzelne, sondern auf die Gemeinschaften gerichtet ist, und betrifft das Verhältniß des Allgemeinen und des Besonderen in ihnen Allen. In dieser Hinsicht überschreitet die christliche Nächstenliebe sowohl den abstrakten Kosmopolitismus als den engen Parteigeist, indem sie das allgemein Menschliche, das in seiner Wahrheit das allgemein Christliche ist, mit den besonderen Gemeinschaften ins richtige

Digitized by Google

Gleichgewicht setzt, ebendaher auch diese unter einander in lebendiger Gemeinschaft zu erhalten bestrebt ist (vgl. § 64). Dem Kosmopolitismus, der das Gute der eigenen Gemeinschaft daran giebt und gering schätzt, der über der kraftlosen Allerweltliebe, welche natürlich mehr im ideellen Gebiete sich hält, als in dem der That, der Wirklichkeit ferne bleibt, der also ohne geistige Heimath und ohne Gerechtigkeit wie ohne Liebe gegen das Nächste ist, steht der Parteigeist entgegen, der auf Kosten anderer die eigene Gemeinschaft hochstellt, der Gerechtigkeit und Liebe also gegen andere Gemeinschaften entbehrt. Der Parteigeist kann als Krankheit die verschiedenen Sphären des sittlichen Lebens durchziehen, auf dem Gebiete der Wissenschaft und Kunst in den verschiedenen Schulen und Richtungen: aber am meisten hat von jeher der Parteigeist seinen Sitz auf dem Gebiet des Staates und der Kirche aufgeschlagen, sowohl im Verhältniß der einzelnen Staaten und Kirchen zu einander als innerhalb desselben Staats und derselben Theilkirche. Das ist nicht der rechte Gemeinschaftsgeist, nicht die rechte Liebe zur eigenen Gemeinschaft, welche sie vergöttert und die Gaben ableugnet, die Anderen geworden sind, die den Theil zum Ganzen hinaufschraubt, sondern das ist eine Karrikatur der Kirchlichkeit, dem Prinzip nach sektirerisch und finde es auch Seitens einer großen Kirchengemeinschaft statt. Denn Prinzip der Sekte ist, daß der Theil sich zum Ganzen aufblähen will und die Katholicität über der eigenen Confession oder Landeskirche vergißt. Solcher Parteigeist hat seine großen sittlichen Gefahren durch die Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit gegen Andere, durch Verachtung der ihnen verliehenen Gaben, die garnicht für sie allein bestimmt waren, deren vielmehr der ganze Leib der Kirche bedürftig ist; da ferner die eigene Partei nur zur Erweiterung des eigenen Ich geworden ist, so ist die Vergötterung derselben, christlich angesehen, nur eine potenzirte Selbstvergötterung, die dem Bewußtsein verdeckt sein mag; nach außen Egoismus, der auch die Negativität des Hasses nicht verleugnet. Endlich ist der Parteigeist in der Kirche, aber auch sonst, wie er der Wahrheit und Gerechtigkeit zu nahe tritt, so auch der Freiheit entgegen, indem er mehr oder minder von Menschen abhängig macht 1. Cor. 7, 23. Der Apostel Paulus ist dadurch so weitherzig, daß er alle Christen gleichmäßig Christo unterwirft und fordert, daß

sie sich als *μέλη Χριστοῦ* ansehen. Er läßt auf verschiedene Weisen die Verkündigung Christi zu, wenn nur Christus wirklich verkündigt wird und zwar als *ἐσταυρωμένος* Phil. 1, 15—18. 1. Cor. 2, 2. 3, 11—15, wie denn die Kirchen- und Dogmengeschichte nie von vollkommener Gleichheit des Glaubens und Erkennens Christi weiß, ein Fortschritt vielmehr nur durch Ungleichheit möglich ist. Die vollkommene Einheit auch in der Erkenntniß des Glaubens stellt Ephes. 4, 13 als Ziel auf, nicht als zu fordernde Gegenwart. Gleichwohl spricht der Apostel auch den so Verschiedenen die Zugehörigkeit zum *σῶμα Χριστοῦ* zu Ephes. 4, 4. 12. Die christliche Hoffnung trägt die Differenzen, die den *θεμέλιος* nicht verletzen, in der Einheit des Liebesgeistes in einer nicht müßigen Geduld.

4. Die Ungleichheiten, welche die christliche Bruderliebe auszugleichen bestrebt ist. Diese Ungleichheiten sind theils begründet in der Einrichtung der Welt abgesehen von der Sünde (so der Unterschied von vorherrschend Bedürftigen und Mittheilungsfähigen im Geistigen und Leiblichen) theils in der Sünde: dahin gehört das Verhältniß des Streites.

a) Jener erste Unterschied ist schon begründet in dem Zusammensein der älteren Generation mit der jüngeren, § 17, 3: der Eltern und Kinder, der Lehrer, Meister und Schüler. Die bildende Einwirkung muß zum Ziel nicht blos die Ausgleichung haben, sondern dies, daß das kommende Geschlecht besser werde als das frühere. Ferner ist der Unterschied der Talente der Hauptgrund des Unterschiedes von Reichthum und Armuth. Daraus gestaltet die ausgleichende, auf Ausscheidung des Schädlichen und Störenden gerichtete christliche Nächstenliebe das Verhältniß zwischen Wohlthäter und Clientel. Wir verweilen hierbei oder bei der Nächstenliebe als mittheilender Güte und als empfangender Liebe oder Dankbarkeit etwas länger (vgl. § 45, 5. § 63, 3).

Der Unterschied zwischen Reichen und Armen ist nicht böse an sich. Er ist ein Band der Gemeinschaft, Veranlassung für die Liebe, ausgleichend im Leiblichen und Geistlichen einzutreten. Das liebreiche Geben leiblicher Gaben an Bedürftige heißt Mildthätigkeit 2. Cor. 9, 11—14. Jede Wohlthat ist ein gottgewiesener Weg durch das Aeußere die Menschen innerlich näher zu verbinden. Durch die Gabe soll sich

Digitized by Google

ein sittliches Band knüpfen zwischen dem Geber und Empfänger. Dies wird aber durch bloße Spenden an Bettler nicht erreicht. Bettel sollte nicht sein im alten Testament Deut. 15, 4, er sollte noch weniger sein in der Christenheit. Es wäre auch nicht nöthig. Es ist genug Arbeit und Stoff für Alle, wenn es nur an Liebe und Fleiß nicht fehlt. Die Armuth hat etwas Heiliges. Die Armen sind der Altar der Kirche. Aber der Bettel hat nichts Heiliges. Er schadet der Ehre, er verführt zur Lüge, Trug, Müßiggang, unordentlichem, leichtsinnigem Leben. Ungeordnete Almosen mehren alle diese Laster, wie die römische Kirche in großem Maßstab beweist. Der evangelischen Kirche kommt es bei dem Gewicht, das sie auf die Ehre und Würde der christlichen Persönlichkeit legt, zu, durch geordnetes Armenwesen den Bettel auszurotten, der ein Symptom kranken Gemeinwesens ist, wozu auch freiwillige Kräfte gehören. Verderblich ist es, wenn dieses Gebiet auf den bloßen Rechtsboden herübergezogen wird (§ 34[a]. 63, 2). Die socialistischen und communistischen Theorien (§ 63 Anm.) wollen dem Recht und der Zwangsgewalt auftragen, was nur die Liebe kann, die Ausgleichung der schreienden Ungleichheiten. Aber absolute Ausgleichung darf garnicht gewollt werden. Jede Ausgleichung durch Gütervertheilung wäre nicht bloß ein Unrecht am Eigenthum (§ 63), sondern auch illusorisch, weil die Unterschiede sofort wieder hervorbrächen, die ihren Grund im Unterschied des Talents, Fleißes, Charakters haben. Da würde auch die Liebe keine Stelle mehr haben, noch die Dankbarkeit. Die Gaben würden als Recht eingefordert und der Egoismus groß gefüttert. Allgemeine Verarmung und Bettelwesen wäre das Ende. Die jerusalemische Gemeinde hatte keine Zwangsgemeinschaft Act. 5, 1 ff., sondern nur die vollste Bereitwilligkeit, das Eigenthum zur apostolischen Verfügung zu stellen, gemeinnützig zu machen. Es fand keine Vertheilung der Güter statt, noch war es allgemein durchgeführt, sondern die Gaben gingen in eine Kasse, aus der die Bedürfnisse bestritten wurden 2, 45.

Noch ist aber ein Wort zu sagen über das rechte Geben und das rechte Nehmen.

α) Jenes will den Nächsten nicht abhängig von sich machen, sondern läßt ihn frei. Dank fordern ist häßlich. Die christliche Mild-

Digitized by Google

thätigkeit will auch nicht gesehen werden Matth. 6, 1 f., sie giebt einfältig, d. h. auf Nichts, als auf die Noth gerichtet. Sie fragt auch nicht den Nothleidenden nach der Würdigkeit Matth. 5, 45, nach dem Verdienst; aber sie giebt auch nicht zum Schaden. Ebensowenig giebt sie, um den Armen los zu werden. Da fehlte der Gabe die Würze: die Theilnahme, die Achtung der Persönlichkeit. Es ist genug, daß der Geber durch seine Stellung einen gewissen Vorsprung hat; er darf nicht den Empfänger seine Abhängigkeit auch noch fühlen lassen. Der christliche Geber versetzt sich im Mitgefühl an die Stelle des Leidenden, betrachtet ihn als ein Glied des Ganzen und so ist der Hülfe jeder ehrenkränkende Stachel genommen. Alles ist gesagt mit dem *μεταδιδόναι ἐν ἁπλότητι* Röm. 12, 8. Bei Christi Wohlthätigkeit ist oft beigefügt: es jammerte ihn.

β) Die andere Seite der christlichen Nächstenliebe ist die Dankbarkeit. Man kann freilich in gewissem Sinn sagen, daß wir nur Gott Dank schuldig sind. Dank gegen Menschen hat seine Bedenken. Gottes Gaben ehren, erheben; menschliche Gaben versetzen leicht in Abhängigkeit, wirken knechtend. Wohlthaten aber, die die Persönlichkeit, ihre Unabhängigkeit verletzen, sind lieber nicht anzunehmen. Auch kann die Danksagung leicht so ausfallen, daß eine Abhängigkeit, die nur Gott gegenüber richtig ist, bekannt oder der Wohlthäter behandelt wird, als hätte er aus Gnaden und Willkür gegeben. Haben die Geber in frommem Sinn gegeben, so weisen sie selbst von sich auf Gott als den Geber, haben sie aber nicht in Gottesliebe, also aus Egoismus, sei es auch feinerer Art, gegeben, so scheint es, ist der Lohn der Dankbarkeit von selbst verscherzt. — Dennoch ist Dankbarkeit auch gegen die Menschen wohl begründet als gegen Personen, die sich frei in Liebe uns zu Gute zu Organen der göttlichen Liebe machen wollen. Im Dank gegen Menschen muß also allerdings Dank gegen Gott obenan stehen. Ist aber dieser da, so wird der Liebeswille Gottes auch darin geehrt, daß er durch die Gabe den Geber in nähere Verbindung mit uns brachte. Es ist ein sittliches Liebesband besonderer Art, das Gott zwischen Zweien anlegte, die er in das Verhältniß des Gebens und Nehmens stellte. Und dieses Band zu zerreißen, statt es durch Erwiderung doppelseitig zu machen oder die Gabe

Digitized by Google

anzunehmen, aber die Liebe in der Gabe abzuleugnen oder zu verdächtigen, ist häßlich. Mißtrauen ist lieblos und Sünde. Die Dankbarkeit besteht in dem Gedenken der erfahrenen Liebe; danken ist Iterativum von denken. Den Vorsprung, den der Geber voraus hat, sofern Geben seliger ist denn Nehmen, läßt sich der Empfänger leicht gefallen, wenn er nur die Liebe als Quelle der Gabe voraussetzt, was Pflicht ist, so lange nicht das Gegentheil offenkundig vorliegt. Denn von einem Andern sich zuvorkommend geliebt wissen, ist nicht deprimirend, sondern erhebend, im Bewußtsein, daß die Liebe frei ist. Eben daher will auch die dankbare Liebe nicht die bewiesene Liebe bezahlen, vergelten, sondern erwidern. Die Liebe als Frucht der Freiheit ist ein unendliches Gut, schlechthin unbezahlbar. Nur Gegenliebe ist gleichwerthig für die Liebe.

b) Was die Ausgleichung der durch Sünde entstandenen Störung im Verhältniß der Menschen zu einander, den Streit im privaten Verhältniß betrifft, so wird Friedensliebe empfohlen Marc. 9, 50. Jac. 3, 17. Der Christ kommt dem Streit zuvor durch Gerechtigkeit und Achtung des Nächsten, Verträglichkeit und Friedfertigkeit. Matth. 5, 5 f. Lieber will er Unrecht leiden, als thun. In dem Streit, in den er passiv kommt, beweist er Sanftmuth und Gelassenheit πραότης ἐπιείκεια Gal. 5, 23. 2. Cor. 10, 1, vgl. Col. 3, 12. 1. Tim. 6, 11. Nach dem Streit beweist sich die christliche Nächstenliebe durch Versöhnlichkeit, Verzeihung Luc. 7, 41 f. Matth. 6, 12. 18, 32 f. Eph. 4, 32. Col. 3, 13. Denn auch Feindesliebe ist uns geboten; der Christ ist Niemand feind, er ist nur leidentlich in der ἔχθρα. Es verdient ernste Beachtung, wie der Herr die Vergebung davon abhängig macht, daß wir vergeben. Versöhnlichkeit ist die negative Bedingung der Gottwohlgefälligkeit unserer Opfer Matth. 5, 24. 6, 12. Warum? Weil der Unversöhnliche seine Fühllosigkeit gegen die viel größere Schuld gegen Gott, also Unbußfertigkeit beweist Matth. 18, 23 f. Sodann schärft Christus den Seinen Versöhnlichkeit ein, weil Nichts verderblicher ist für die Wirkungen des Christenthums in der Welt, Nichts den Widerstreit der Welt gegen das Evangelium mehr beschönigt, als wenn die Gläubigen lieblos mit einander umgehen. Denn die Liebesmacht, die von den Gläubigen aus-

Digitized by Google

geht, soll das spezifische Mittel sein, die Welt zu Christo als dem Quell des Heils und der Liebe heranzuziehen, soll die Welt überführen, daß Christus von Gott gesandt ist Joh. 17, 23. Damit ist nicht gefordert, es solle unter Christen aus Schwarz Weiß gemacht werden, aus Licht Finsterniß. Es darf der Sache Nichts vergeben werden. Das wäre Indifferentismus (§ 55. 66), fauler Friede oder Parteilichkeit; wohl aber muß aller Streit um die Sache unter Christen in Sanftmuth, Bescheidenheit, Gerechtigkeit geschehen, und der Scharfsinn wird besser von der Liebe dazu verwendet, Alles zum Besten zu kehren und Mittel zur Verständigung, als dazu, Legitimationen der Trennung aufzustöbern 1. Cor. 1—3, oder dem Mißtrauen Nahrung zu suchen.

§ 70. Freie Geselligkeit.

Die Liebesgemeinschaft mit dem Nächsten (§ 69), sofern sie noch keine organisirte ist, aber doch über momentane zufällige Berührungen hinausgreift, ist die Sphäre der freien Geselligkeit. Sie bildet den Uebergang von den Socialpflichten im Allgemeinen zu den festen christlichen Gemeinschaften.

1. Sie ist für alle ethischen Gemeinschaften der unerläßliche Vorhof, die Vorstufe zu ihrer Genesis oder Reproduktion. Durch sie als Mittleres zwischen dem Organisirten und völlig Zusammenhangslosen ergänzt sich der Ehestand, die Kunst und Wissenschaft, wie auch alle großen Fortschritte in Staat und Kirche hier ihre eigentliche Geburtsstätte haben, vornämlich in Freundschaften der höheren Form, den sog. heroischen, im Unterschiede von den nur „romantischen". Jene nämlich sind durch einen objektiven, auf That ruhenden, ethischen Zweck zusammengehalten, nicht blos auf idealen Genuß gerichtet. Daneben hat die freie Geselligkeit allerdings noch eine andere Seite (§ 61. 62). Sie ist da zu Genuß und Erholung und so zur Selbstpflicht, Selbstliebe gehörig, dieses jedoch so, daß die Nächstenliebe dabei gleichfalls ihre Stelle hat, weil der Nächste nicht blos als Mittel verwendet werden darf. Zuneigung, Liebe muß auch hier das Bindemittel sein; sonst kommt nicht Austausch, sondern nur ein Nehmen oder nur ein Geben

Digitized by Google

heraus oder doch etwas Anderes als Erholung und Genuß in darstellendem Handeln.

2. Die freie Geselligkeit hat ferner auch wieder ihre Stelle in den organischen Gemeinschaften selbst. Jede dieser Sphären muß sie gleichsam als den Mutterschooß ihrer eigenen fruchtbaren Zukunft aus sich hervorrufen, um gesund zu bleiben, oder als den Träger und die Bildungsstätte einer öffentlichen Meinung, deren Strom reinigend und erfrischend durch die Schranken des eigenen Hauses jeder dieser Gemeinschaften hindurchströmen muß. Das ist in der Familie dargestellt durch die Hausfreundschaft und das Verhältniß von Gast und Wirth; in der Wissenschaft und Kunst aber, wie in Staat und Kirche sind es die freien Vereine. Es ist engherzig und tödtet die eigenen Zukunftskeime ab, wenn das Gebiet der freien Vereine von den entsprechenden festen Organismen nur ängstlich, eifersüchtig betrachtet, oder wenn dahin gestrebt wird, sie in den allgemeinen Organismus und seine gemessenen Lebensbewegungen einzufangen. Aber andererseits sind solche Associationen unsittlich, wenn sie die Gesammtaufgaben der organisirten übernehmen, also sich an deren Stelle als Nebensonnen setzen wollen, als Staat im Staat, Kirche in der Kirche. In der Kirche gilt das allen jetzigen freien Associationen, besonders auch den Pastoralkonferenzen. Vielmehr das Organisirte ist immer höher als das Lose: mit den organisirten Gemeinschaften, die immer die eigentlich verantwortlichen Träger ihrer Idee sind, müssen sie in Einklang bleiben, sie respektiren, nicht aber beherrschen wollen; sonst wird aus der freien Geselligkeit ein verderbliches Clubwesen, das Staat im Staate, Stadt in der Stadt spielt und das die harmlose, gemeinnützige Association zu Intrigue, Conspiration u. s. w. mißbraucht. Daher darf jeder der freien Vereine in einem Gemeinwesen nur eine einzelne Aufgabe sich stecken, nicht aber die Welt, das Ganze der betreffenden Sphäre sein wollen. Diese Beschränkung wird sie auch erst heilsam machen, fließend wie lebendig und kräftig erhalten, kurzlebend vielleicht, aber fruchtbare Furchen ziehend. — Freimaurerei ist eine ethisch nicht zu billigende Association, sofern sie nicht fließend, ferner weil sie geheim, vom öffentlichen nationalen Leben abgewandt ist, zu abstraktem Kosmopolitismus neigt, woran sich häufig auch Indifferentismus schließt. Es ist nicht

Digitized by Google

zu sehen, wie der Eintritt auf sittliche Weise möglich ist, da der Zweck sich in Geheimnisse hüllt, das Gelöbniß also, an das der Eintritt geknüpft ist, in seiner Tragweite vor der Verpflichtung nicht übersehbar ist.

Dritter Abschnitt.

Der Organismus der christlich sittlichen Welt oder die sittlichen Gemeinschaften des Reiches Gottes.

§ 71.

Uebersicht. Das Reich Gottes.

In den einzelnen sittlichen Gemeinschaften, die so organisch unter sich zusammenhängen wie die göttlichen Eigenschaften[1]), deren Abbilder sie sind (§ 68), hat das höchste Gut, das primitiv in dem dreieinigen, in Christo offenbaren Gott (§ 6. 7. 39—42), secundär in der einzelnen Persönlichkeit ist (§ 43—70), sein potenzirtes Weltdasein, und die Einheit dieser sittlichen Gemeinschaften, ihr Gesammtorganismus ist das Reich Gottes (civitas Dei). (§ 31.) Dieses gliedert sich nun entsprechend den Hauptkategorieen des Gottesbegriffs (§ 6. 7) und gemäß seiner Begründung in der gottebenbildlichen Einzelpersönlichkeit (§ 56 S. 408) nach folgenden drei Hauptstücken.

Erste Abtheilung. Die sittliche Grundgemeinschaft oder der Hausstand (§ 17, 3. 18. 33 a. 34 a), wo 1. die Ehe, 2. die Familie und 3. die Erweiterung der Familie in Haus- und Gastfreundschaft und im Verhältniß von Dienenden und Herrschenden in Betracht kommt.

Zweite Abtheilung. Die besonderen durch Reflexion oder menschliche Kunst erzeugten Gemeinschaften (§ 17. 18. 33 a. 34 a), 1. Staat § 17. 18. 33 a. 34 a. (§ 23). 2. Kunst § 17. 38 a. (61. 62). 3. Wissenschaft § 17, 33 a.

Dritte Abtheilung. Die absolute Gemeinschaft oder die Gemeinschaft der Religion (§ 31. 33 a. 34 a).

Dem sich selbst reproducirenden und erhaltenden Leben des menschlichen Geschlechts dient die Familie oder der Hausstand, die sittliche Grundgemeinschaft; der Abbildung der göttlichen Gerechtigkeit, Schönheit, Weisheit dienen die besonderen sittlichen Sphären des

[1]) Vgl. Glaubenslehre I, § 21—27. § 32.

Digitized by Google

Staates, der Kunst, der Wissenschaft; die Abbildung der Liebe vollzieht sich in der absoluten Gemeinschaft oder der religiösen, der Kirche. Jede dieser Sphären umfaßt auf ihre Weise alle anderen und betheiligt sich an ihnen nach dem eigenen Prinzip: jede also wird auch von den anderen umfaßt. So durchgehen sie einander ohne Vermischung in einem Kreislauf des vermannigfaltigten Liebesgeistes, in einer ethischen *περιχώρησις*. **Unbeschadet der Einheit all dieser Sphären, indem jede der andern dient, bleiben sie doch Selbstzweck und unbeschadet ihrer Selbstständigkeit gegen einander durch ihre verschiedenen Prinzipien bleiben sie doch Mittel für einander.**

[Litteratur: Martensen a. a. O. I, 36 f. 185 f. II, 2. S. 1 f. 370 f. 423 f. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III, Kap. 4. Krauß, Das Dogma von der unsichtbaren Kirche S. 142 f. A. Dorner, Kirche und Reich Gottes.]

Anmerkung. Zwar schon die einzelne Person ist gottebenbildlich, bildet Gottes Totalität ab, aber wie unvollkommen, so auch individuell beschränkt. Eine höhere Abbildung Gottes nun wird dadurch erreicht, daß auf Grund der verschiedenen Individualitäten, besonders der Concentrirungen zu Talenten (§ 68), der Eine sittliche Organismus zu einer vielgegliederten Einheit von Organismen wird, deren jeder sein eigenes Prinzip und daran seine Selbstständigkeit hat, während sie doch wieder ihre innere Zusammengehörigkeit nicht verleugnen können. Diese Prinzipien alle und ihre Produkte liegen nun zwar keimweise schon in jeder einzelnen Persönlichkeit, ja haben an der Persönlichkeit ihre Basis und stete Nahrung; aber eine potenzirte, weil makrokosmische Darstellung erhalten diese Prinzipien erst, indem die ganze Menschheit sich in von einander unterschiedene Gemeinschaften gliedert, so zwar, daß jedes der Prinzipien die ganze Menschheit umfaßt. Die Prinzipien der verschiedenen Gemeinschaften, kann man auch wieder sagen (vgl. S. 459 Anm.), concentriren je um sich als besondere Mittelpunkte die Personen nach der Seite, die jeder der Gemeinschaften zugewendet ist, so daß jeder Einzelne nach den verschiedenen Seiten seines Wesens mehreren oder allen angehören kann, wenn auch je nach Begabung in verschiedenem Maß [bald rezeptiv, bald produktiv und berufsmäßig]. Ist also jede Persönlichkeit für sich ein Abbild der göttlichen Eigenschaften, so ist noch viel mehr die ganze Menschheit als vielgegliederte durch die verschiedenen sittlichen Gemeinschaften ein Strahlenbild der Gottheit, die in der Kreatur sich abspiegelt. Von dem Entstehen dieser Gemeinschaften auf naturwüchsige Weise durch Zusammenwirken der identischen und individuellen Anlage, ebenso von den Modifikationen, welche diese Gemeinschaften auf der Rechtsstufe erfahren, wurde schon in dem ersten Theil geredet. Auf der christlichen Stufe kommt noch die religiöse Gemeinschaft hinzu und die Zusammenfassung Aller als Reich Gottes. Durch diese Gemeinschaften oder moralische Personen wird nun auch die individuelle Persönlichkeit ihnen sich gliedlich einfügend auf eine höhere Stufe der persönlichen Sittlichkeit erhoben

Digitized by Google

(§ 68, 1). Denn indem der Geist des Ganzen sie durchzieht, ein heiliger Gemeingeist sie durchweht, so werden sie selber potenzirt, weil das Universelle und Individuelle zu gottgewollter Durchdringung gelangt ist.

1. Unter dem Reiche Gottes wird im Neuen Testament nicht idealistisch etwas blos Subjektives oder blos Inneres verstanden: sondern es ist zwar das Subjekt, die Persönlichkeit das erste Moment seines Weltdaseins; es selbst aber ist das zu objektiver Erscheinung bestimmte System der ethischen Organismen. Von diesen darf Keiner vor den anderen so ausgezeichnet werden, daß er allein der alle anderen umfassende sei. Zwar die römische Lehre setzt die Kirche an Stelle des Reiches Gottes (§ 31), wozu die Reformation in Gegensatz tritt. Innerhalb des Protestantismus hat sich eine Neigung gezeigt, zumal in dem Staate des bureaukratischen Absolutismus und Territorialismus, dem Staate dieselbe Stellung zu geben, und es ist dann besonders von der Hegel'schen Philosophie vertreten worden, daß der Staat das All der Sittlichkeit sei. Dieser Ansicht steht unter den namhaften Theologen am nächsten Rothe; zuerst in seinem Buch: Die Anfänge der christlichen Kirche, dann durchgebildeter und vorsichtiger in seiner Ethik[1]) [ferner in seiner Encyklopädie].[2]) Er will den Staat betrachtet wissen als die Realisirung der vollendeten sittlichen Gemeinschaft. Nichts Geringeres dürfe er sich zum Zweck setzen. Seine Aufgabe ist (I S. 424): die schlechthin allgemeine und absolute, d. h. Alles — alle Seiten und Alle umfassende religiös-sittliche Gemeinschaft zu sein. Jedoch bis zum Abschluß der sittlichen Entwickelung hin (§ 279) müsse auch bei normalem Verlauf die sittliche Gemeinschaft, die im Staate noch nicht ganz realisirt sei, sich durch die religiöse Gemeinschaft als solche, die rein und lediglich religiöse Gemeinschaft, die Kirche ergänzen, weil zwar nicht Sittlichkeit und Frömmigkeit, wohl aber die sittliche Gemeinschaft und die religiöse dem Umfang nach während der Entwickelung auseinander fallen, indem die Kirche schon von ihrer Entstehung an die schlechthin allgemeine Gemeinschaft sei, während die sittliche Gemeinschaft oder der Staat nur allmählich zur allumfassenden Gemeinschaft, zu einem vollständig einheitlichen Staatenorganismus

[1]) A. 1. I, § 273—285. III, § 1156 f. S. 900 f.

[2]) [Encyklopädie, herausgegeben von Ruppelius, S. 83—94.]

Digitized by Google

statt der particularen Nationalstaaten werde. Selbstverständlich will Rothe nicht das Aufhören der Religion im Staate, sondern sieht deren vollkommenes Dasein darin, wenn die Religion die Bestimmtheit aller sittlichen Sphären geworden ist, die von dem Staate, obwohl in relativer Selbstständigkeit, umfaßt sind, so daß er auch den vollendeten Staat Gottesstaat, Theokratie im höchsten Sinne des Wortes nennt. I S. 424. Er läßt zwar alle Sphären vom Staat umfaßt sein, aber nicht umgekehrt. So ist die Coordination aufgehoben. Das hängt aber damit zusammen, daß Rothe zum Prinzip des Staates nicht das Recht, die Gerechtigkeit macht, sondern ebenso auch die Liebe, ja daß er sagt, der Staat werde in seiner Entwickelung wieder zu einer großen, Alles und Alle umfassenden Familie, worin das Bekenntniß liegt, daß ebensogut die Vollendung als Familie, wie von Rothe als Staat, beschrieben werden kann, und daß zu solcher Auszeichnung des Staates, wonach er allein die sittliche Gemeinschaft schlechthin sein soll, kein genügender Grund vorliegt. Man könnte ebensogut auch sagen, der Staat werde als Staat, als besondere bloße Rechtsanstalt (§ 33[a]. 34[a]), die mit Mitteln des Zwangs arbeitet, aufhören. Die Frage aber, ob die Kirche je aufhören wird gegenüber vom Staat, wird sich danach entscheiden, ob man den Cultus auch als staatliche Funktion fassen darf, ob der Staat als Staat auch in der Religion produktiv handeln darf. Da er das nicht kann und da doch auch hierfür ein gemeinsames Handeln nothwendig ist, so muß es stets auch religiöse Gemeinschaft geben, und diese wird ebensogut auf ihre Weise den Staat umfassen wie der Staat sie. Die religiöse Gemeinschaft darf nicht blos in die fromme Bestimmtheit aller Individuen, die dem Staat angehören, aufgelöst werden oder als fromme Bestimmtheit anderer Sphären. Es giebt nicht nur einen Staat, eine Wissenschaft oder Kunst, die sich selbst als christlich fromm wollen, auch nicht blos eine Frömmigkeit, die sich insofern will, als sie in und an den andern Sphären gleichsam als Eigenschaft derselben erscheinen kann, sondern auch eine sich selbst als solche wollende Frömmigkeit gemeinschaftlicher Art, also eine sich selbst als Gemeinschaft der Religion wollende Gemeinschaft, wie ja auch Gott nicht blos in der Vielheit der Welt ist, nicht blos in den Brüdern

Digitized by Google

geliebt sein will, sondern auch in seinem Fürsich- oder Selbstsein (§ 50). Nur dann könnte man der Religion das Recht bestreiten, eine eigene Gemeinschaft zu bilden, wenn alles Aeußere, alle Organisation dem Staate angehört. Aber solche Staatsallmacht giebt es nicht. Er erkennt das Privatrecht, Eigenthum und die freie Verfügung darüber an, wenn gleich für Nothfälle er eingreifen kann. Er umgiebt Alles mit seinem Schutze, aber nicht mit Alles-Regiererei. Der freien Disposition bleibt das Meiste überlassen. Wir werden uns auch in der Vollendung nicht denken können, daß da nur der Geist des Gebets in der Arbeit walte und nicht auch besondere Momente der Anbetung eintreten. Ist aber auch nur der besondere Cultus als der religiösen Gemeinschaft wesentlich anerkannt, so kann nicht gesagt werden, daß die Kirche in dem Staate aufzugehen bestimmt sei, so ergiebt sich auch für die ganze irdische Weltzeit der Kirche eine eigenthümliche, durch das Cultusprinzip beherrschte Organisation: der Unterschied von Lehrern und Hörern, Cultusordnung, Cultusmittel, Lehre und Lehrordnung, Anstalten für Bildung von Lehrern, Organisation der Gemeinden, der Seelsorge, der Verwaltung, Verfassung, woraus sich ein Kirchenrecht ergiebt, das nicht ein Theil des Staatsrechts ist.

2. Alle diese Gemeinschaften haben in ihrer irdischen Form eine vergängliche pädagogische Seite an sich. Ihre jetzige Gestalt ist auf das Fortgehen neuer Generationen und auf das pädagogische Verhältniß des einen Theils der Menschheit zum andern basirt. So wird Ehe und Familie nach ihrer natürlichen Seite aufhören. „Sie werden nicht freien, noch sich freien lassen.“ Matth. 22, 30. So wird auch der irdische Staat in der Vollendung nicht mehr erkennbar sein, kein Streit und Prozeß, kein Erbrecht und keine Strafjustiz, keine getrennten Nationalitäten, kein Militär, keine Finanzen noch Polizei mehr sein. Recht und Gerechtigkeit wird keine gesonderte Erscheinung mehr haben. Auch die Kirche wird ohne katechetische und missionirende Thätigkeit sein; es wird keines besonderen Lehrstandes, keiner theologischen Fakultäten und keiner Consistorien mehr bedürfen. Andererseits (§ 31) muß man doch auch sagen, daß in all diesen Gemeinschaften ein ewiger Kern ist, ein Vorbildliches für das, was die Vollendung bringen wird, ja daß sie sich durch sie vermitteln wird. Daher

Digitized by Google

auch der Herr aus ihnen Allen, aus Ehe, Familie, Stadt, Gemeinde, Staat die Bilder für sein Reich genommen hat Matth. 16, 18. Apok. 21. Joh. 3, 29. Matth. 9, 15. 25, 1 f. In dem Begriff der Kirche ist allerdings die Weltseite, die zum Begriff der vollendeten Gemeinde gehört, nicht so glücklich ausgedrückt als in dem Worte Staat. Aber in dem Ausdruck Staat tritt dagegen die innere Seite, die doch die Hauptseite ist, mehr zurück. Daher ist der urchristliche Ausdruck Reich Gottes (mit Schwarz, Hirscher) vorzuziehen. Aber das Reich ist nicht blos jenseitig; es ist auch nicht blos unsichtbare Kirche oder gar nur christliche Lebensordnungen [1]), sondern beginnende Realität. Die empirischen christlichen Gemeinschaften bilden seine beginnende Realisirung.

Erste Abtheilung.

Die sittliche Grundgemeinschaft oder der Hausstand.

Erstes Kapitel.

Die Ehe.

Litteratur: Liebetrut, J. Mueller, Ueber Ehescheidung ꝛc. 1854. Kirchentagsvortrag. Richter, Geschichte der Ehescheidung in d. Evang. Kirche. Deutsche Zeitschrift 1858. Hofmann, Theologische Ethik S. 213 f. Hofmann, Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Bd. 37. [J. G. Fichte, System der Sittenlehre W. Bd. IV. Hegel, Rechtsphilosophie. Schleiermacher, Entwurf eines Systems der Sittenlehre. Predigten über den christlichen Hausstand. Christliche Sitte. Rothe, 2. A. II, S. 265—304. Baumann, Sechs Vorträge. S. 23 f. Trendelenburg, Naturrecht. § 122 f. Martensen II, 2 S. 3 f. v. Scheurl, Das gemeine deutsche Eherecht und seine Umbildung. 1882. Koehler, Ueber Trauung und Trauformen. Zeitschr. f. praktische Theol. 1879. Harleß, Die Ehescheidungsfrage. 1861, vgl. auch s. Ethik 6. A. Sohm, Das Recht der Eheschließung. Roedenbeck, Von der Ehe. Studien und Kritiken. 1881, auch besonders gedruckt. v. Oettingen, Obligatorische und fakultative Civilehe nach dem Ergebnisse der Moralstatistik. 1881. Thoenes, Die christliche Anschauung von der Ehe.]

§ 72.

Die Ehe ist die Verbindung zweier Personen beiderlei Geschlechts zur vertrautesten Gemeinschaft Leibes und der Seele, zur Ergänzung

[1]) Vgl. Krauß a. a. O. S. 153.

der Einzelpersönlichkeit in ein höheres Ganzes. Diese Gemeinschaft ist der heilige Heerd, der sich durch die Gatten reproducirenden Gattung physisch und geistig, für die Gatten selbst aber eine Potenzirung ihres sinnlich-natürlichen Daseins. Wesentlich monogamisch und unauflöslich kann sie sittlich nur als diese eingegangen werden. Zur sittlichen Eingehung gehört negativ, keine Ehe mit einer Person einzugehen, mit welcher aus physischen, psychischen oder geistigen Gründen solche vertrauteste Gemeinschaft nicht möglich wäre; positiv die freie Wahl und innere Neigung oder die Bereitwilligkeit zu rückhaltloser Hingabe, aber auch zur Einfügung in die großen sittlichen Gemeinschaften, was dadurch geschieht, daß die Ehe als bürgerlicher und religiöser Bund sich darstellt § 33 a.

1. Biblischer Begriff der Ehe. Genes. 2, 24, obwohl in polygamischer Zeit verfaßt, stellt einen so hohen, reinen Begriff auf, daß Christus dahin zurückgreift. Matth. 19, 4 f. Der Mann, im Orient der Herr, folge dem Zug der Liebe zur Gattin, die stärker als Kindesliebe sei, um Ein Fleisch, Wesen mit ihr zu werden. Wenn die zwei Eins werden, so liegt darin eine Innigkeit, die schon auch eine Coordination enthält. Diesem Anfang folgt aber der Sündenfall und mit ihm wird des Weibes Wille dem Manne unterworfen; es tritt die Herrschaft Gen. 3, 16 und der Gehorsam auf Grund der natürlichen Kraftunterschiede schroff hervor, um doch die Einheit, schließliche Entscheidung und das Familienwohl zu retten. Anmuth und Klugheit mag diese Stellung des Weibes mildern. Das Verhältniß wird vor Christus nicht wesentlich geändert: im Gegentheil drang die Polygamie ein, die das Gesetz nicht verbietet, und nahm die Polygamie zu Christi Zeit im Verkehr mit monogamisch lebenden Völkern ab, so nahm dagegen die Leichtigkeit der Ehescheidung, dadurch successive Polygamie nur überhand. Christus stellt vor Allem die Weise, wie es von Anfang gewesen ist, wieder her Matth. 19, 3—9. Marc. 10, 2—12. Luc. 16, 18 und erklärt sich vor Allem gegen die Ehescheidung als durch Sünde kommend bei dem schuldigen Theil, schärft die objektive Heiligkeit, Unauflöslichkeit des Ehestandes wieder ein. Jede Scheidung setzt Sünde voraus. Kein Mensch soll scheiden, was Gott verbunden. Keine menschliche Scheidungsform steht über dem Urrecht der Ehe. Dieses bleibt vielmehr gegenüber dem willkürlichen subjektiven Scheidungswillen

Digitized by Google

bestehen, verpflichtet zu Wiedervereinigung und macht eine neue Eheschließung nach sündlicher Scheidung zur Sünde Matth. 5, 31 f. Lucas und Marcus lassen die *πορνεία* als Scheidungsgrund weg. Das Weggelassene versteht sich insofern von selbst, als durch die *πορνεία* die Ehe, wie das Wort sagt, gebrochen ist. Der Standpunkt ist nicht genommen auf Seiten eines der Gatten, sondern in der Einheit des objektiven Verhältnisses; dieses gestattet sittlich schlechthin keine Trennung; nur Frevel, Sünde kann trennen 1. Cor. 7, 10. So hoch steht das allgemeine sittliche Recht der Ehe, daß auch mit einem Ungläubigen christlicherseits die Ehe soll fortgeführt werden, wenn der nichtchristliche Gatte will; will er's nicht, so ist der Christ frei. Die Pastoralbriefe Tit. 1, 6. 1. Tim. 3, 2 mißbilligen die Wahl von kirchlichen Beamten, die in successiver Polygamie stehen, wahrscheinlich des guten Gerüchtes wegen. Denn nach 1. Cor. 7, 39 sind Verwittwete zur Wiederverheirathung zugelassen. Die Unterordnung des Weibes wird von dem Apostel oft hervorgehoben: nicht als ob der Stand der Dinge, wie er durch den Sündenfall geworden, auch im Christenthum immer bleiben sollte Eph. 5, 23 f., aber weil der in der guten Natur begründete Unterschied des Gebietens und der Folgsamkeit kein Recht hat anders als in Liebe zu enden, die diesen gottgesetzten Unterschied anerkennt, ein Gesichtspunkt, der, wenn ihn das Weib sich aneignet, am sichersten den Mann überwältigt und zu coordinirender Liebe stimmt. Wie die Coordination des Mannes That ist, so stimmt sie wohl mit seiner natürlichen Stellung. Seiner Stellung als Haupt darf der Mann sich nicht entäußern; sie ist nicht blos sein Recht, sondern vor Allem seine Pflicht, und nur zum Schaden für Ehe und Familie würde er der Beherrschte werden. Daß mit der Unterordnung des Weibes doch ein freies Liebesverhältniß, wenn auch im Unterschied der Geschlechter, vereinbar ist, sieht man daraus, daß die Ehe gewürdigt ist, ein Abbild des Verhältnisses Christi und der Gemeinde zu heißen Eph. 5, 23—33, vgl. Col. 3, 18. Hebr. 13, 4. Das Verbot, ehelich zu werden, wird als dämonisch, als Feindschaft gegen Gott den Schöpfer bezeichnet.

2. Geschichte der Vorstellungen von der Ehe in der christlichen Zeit. Anfangs war in der Christenheit noch überwiegend

Digitized by Google

alttestamentlich die Persönlichkeit des Weibes niedergehalten wie die der Kinder. Aber doch fehlte auch nicht das Bewußtsein der wesentlichen Gleichheit, zu der durch die Taufe alle erhoben werden. Die Heiligkeit der Ehe wurde bei den Christen überaus hoch gestellt; sie hielten an Monogamie und Unauflöslichkeit des Bandes der Ehe fest und viele von ihnen nicht blos im Diesseits, indem sie vielmehr auch eine zweite Ehe nach dem Tode der ersten als Untreue, Auflösung eines noch bestehenden Bandes betrachteten. Nach Athenagoras ist die zweite Ehe *εὐπρεπὴς πορνεία*. Noch entschiedener vertraten das die Montanisten, besonders Tertullian[1]), eine zweite Ehe sei Hurerei. Die Ehe wurde unter religiösem Gesichtspunkt aufgefaßt, daher an ihrer Schließung frühe die Kirche betheiligt ward. Die erste Spur davon zeigen die ignatianischen Briefe, nach welchen die Ehe mit Vorwissen des Bischofs soll geschlossen werden, um Mischehen abzuhalten. Außer und in der Ehe wurde die strengste Keuschheit gefordert und von der ältesten Christenheit im Allgemeinen geübt, so daß der rohe Vorwurf der *μίξεις* von Athenagoras[2]) mit dem Worte beantwortet werden konnte: nach dem Glauben der Christen bringe vielmehr Jungfräulichkeit und völlige Enthaltsamkeit Gott näher (*μᾶλλον παρίστησι θεῷ*). Hier freilich ist der Punkt, wo der Mangel an Ausbildung einer christlichen Anthropologie, namentlich einer christlichen Lehre vom Verhältniß des Leibes zum Geiste sichtbar wurde und ein unüberwundener Rest des Dualismus hervorbrach, an welchen dann theils die Gnostiker, theils die Manichäer anknüpften und zwar um so mehr, da die nothgedrungene Stellung der ersten Christen dem heidnischen Wesen gegenüber so leicht einseitig negativ wurde. Die apostolischen Väter und die Apologeten erkennen die Ehe zwar als Gottes Ordnung an. Aber ein Theil von ihnen hält das Unverehelichtbleiben oder doch Enthaltsamkeit in der Ehe für eine noch höhere Tugend.[3]) Hierin (wie im Verhalten zu dem Staat) lag schon der Keim zu dem, was im

[1]) De monogamia vor seinem Montanismus und de exhortatione castitatis. Vgl. Hauber, Tertullian's Kampf gegen die zweite Ehe. Studien und Kritiken. 1845. H. 3.

[2]) c. 33.

[3]) Tertullian gegen Marcion: sie sei zwar ein Werk Gottes, aber doch hafte daran eine Befleckung der Lust. Als Chiliast meint er ohnehin, die Ehen

Digitized by Google

Mönchthum systematisirt worden ist. Für die Familie ist das Wichtigste, daß das Christenthum einen hohen Begriff von dem Werthe der Persönlichkeit aufstellt, der auch der Schätzung des Werthes der Kinder und ihrer Erziehung zu gut kommen mußte. Doch das kirchliche Siegel dieser Einsicht, die Kindertaufe, ist aller Wahrscheinlichkeit nach als Dogma und herrschende Sitte von nachapostolischem Datum und zur Zeit Tertullian's noch streitig. Er tadelt das Hineilen des unschuldigen Alters zur Taufe. — Schon bei den germanischen Völkern stand das Weib in hoher Achtung; doch war in der rohen Vorzeit die Sitte, Kebsweiber zu haben, bei den Vornehmen nicht ganz selten. Erst das Christenthum hat hier die Monogamie wirklich festgestellt. Die ritterliche Minne im Mittelalter sah in dem Weib das Ideal des ächt Menschlichen, was in Maria hypostasirt wird. Die Keuschheit des Mannes ist dem Mittelalter, wo sie nicht negativer Art ist, wie im Mönchthum, vornemlich die Ritterlichkeit, welche des Weibes Ehre schirmt auch gegen sich selbst. Spanien ist auf diesem Punkte stehen geblieben. Doch galt diese Romantik mehr dem Weibe in abstracto, dem Weiblichen: die wirkliche Ehe wurde dadurch noch nicht so wesentlich geändert, zumal durch den Cälibat und seine spiritualistische Ethik die leibliche Ehe als ein unvollkommener Stand bezeichnet war, ja als ein Gebiet, worin man sich als in einer Sphäre des Erlaubten bewege, wodurch die Aufgabe verdunkelt wurde, das eheliche Leben von christlichem Geiste durchdringen zu lassen. So wurde die Ethik der Ehe mehr nach der äußeren Seite ausgebildet durch Strenge gegen Scheidung, verbotene Verwandtschaftsgrade. Die Unauflöslichkeit der Ehe wird auf die sakramentale Form gegründet, die verbotenen Grade werden nach positiven Gesetzen bestimmt.

In der Reformationszeit wird einerseits diese Unnatur besonders von Luther und den andern Reformatoren aufgedeckt, das Natürliche in seine Rechte eingesetzt, ein Gotteswerk in der Ehe gesehen im Zusammenhang mit der Erkenntniß, daß das ganze Leben vom Heiligen πνεῦμα ethisirt zu werden fähig und bestimmt ist. Andere Schranken, wie die ungebührliche Ausdehnung der Eheverbote

würden bald überflüssig sein. Auch dem Origenes steht die Ehe niedriger als der Cälibat. Der heilige Geist könne nicht in der generatio sein.

bei Verwandtschaft, selbst spiritualer, wurden aufgehoben, und da der Ehe zwar die sakramentale Bedeutung genommen, aber die ethische Herrlichkeit als einer göttlichen Stiftung vindicirt ward, so ergab sich auch, daß sie wie alle ethischen Güter durch Sünde kann zerrüttet und zerstört werden, also durch menschliche Schuld zur Scheidung kommen könne, nicht aber ein Schein der Ehe durch Kirche oder Staat erhalten werden müsse, wo die Ehe nicht mehr existirt. Andererseits hat aber die Reformationszeit doch darin noch mit der mittelalterlichen Romantik eine Aehnlichkeit, daß sie im Weibe die Gattung sieht, so daß auch für diese Zeit die Eine gleichsam ist wie die Andere. Freunde procurirten sich die Frauen, so bei Melanchthon und Calvin. Der Akt der eigenen Wahl, die Rücksicht auf die Individualität trat zurück, aber nicht nur für das Weib, sondern auch für den Mann. Auch seine individuelle Sympathie sah der Mann nicht für so wichtig an. Darin liegt Etwas Großes: nämlich auf die objektive Macht und Heiligkeit des Verhältnisses, auf das objektive Recht und Ethos desselben wurde geschaut. Aber doch war das Moment der Individualität zu wenig anerkannt, das doch sonst von der Reformation so stark angeregt ward. Die religiöse Persönlichkeit ist anerkannt, aber als wesentlich identisch mit Allen; für die Ehe ist die ethische Individualität noch nicht als berechtigtes Moment zum Bewußtsein gekommen. So bis zum 17. Jahrhundert. Die spätere Zeit seit dem 18. Jahrhundert hat die persönliche und individuelle Seite desto stärker, ja so hervorgekehrt, als ob darin für sich das Göttliche der Ehe läge, nicht aber in dem Verhältniß der Ehe als einer objektiven ethischen Ordnung. Und die Romanen haben das Ihrige dazu beigetragen, gründlich das Bild der Ehe als einer objektiven Macht und göttlichen Anstalt zu verderben, sie zu einem blos subjektiven Produkt, einer Sache bloßer Sympathie, der Lust und Neigung zu machen. Selbst der ernste Kant hat sie blos als ein subjektives Vertragsverhältniß aufzufassen gewußt: Ansichten, bei denen die Unauflöslichkeit der Ehe nicht besteht. Denn wenn unter zwei Ehepaaren die Wahlverwandtschaften, Sympathieen sich kreuzen, so wäre, wenn die Individualität Alles entscheiden dürfte, die objektive Anstalt höchstens äußerlich, des Anstandes wegen zu achten. Da bekäme ferner die pathematische natürliche Liebe ein falsches Uebergewicht, eine Apotheose,

Digitized by Google

die ihr schlechterdings nicht zukommt [Romantiker]. In scheinbar gesteigerter Forderung der Liebe für die Ehe, damit sie Ehe sei, würde sie absolut gelockert, weil sie nur von der empirischen Individualität abhängig gemacht wäre. Eine schlechte Romanlitteratur hat vielfach das Bild der Ehe verdorben und sie zur Sache bloßer Sympathie gemacht. Besonders verderblich aber wirkt der Wahn, wirkt noch die Verfälschung ihres Begriffs, daß jedes Individuum von der Ehe, damit sie gültig sei, diejenige Ergänzung der individuellen Seite verlangen zu müssen glaubt, wodurch die Beiden zusammen nach jeder Seite hin befriedigt, nach keiner mehr ergänzungsbedürftig wären. Da erwartet jeder Theil von dem Anderen Alles, „daß er ihn glücklich mache" nach eudämonistischer Art, und wo nicht so viel geleistet wird, wie ja die tugendhafte Glückseligkeit (§ 61) noch tieferer Wurzeln bedarf, da ist die Ehe unglücklich, da meinen die Gatten, der Boden sei für die Ehe entzogen und die Trennung erlaubt. Die Gesetzgebung hat sich bei uns in tadelnswerther Weise diesem Subjektivismus gebeugt, indem sie wegen „unüberwindlicher Abneigung" scheidet. Wo aber die Trennung leicht vor sich geht, da wirkt das auf die Führung der Ehe, Erziehung, auf das ganze Volkswohl zurück. Denn manche Ehe ist aus einer unvollkommenen zu einer vollkommenen geworden, wenn das Bewußtsein der Unmöglichkeit der Trennung die Gatten zur Bekämpfung der Herzenshärtigkeit, Selbstbeherrschung und Arbeit an sich, zur Herstellung eines vielleicht zunächst nur erträglichen Zustandes trieb.

Nach den socialistischen und communistischen Theorieen, sofern sie sich auf Ehe und Familie beziehen, soll die Ehe als Sondergemeinschaft Zweier in bleibender, ausschließlicher Weise aufhören. Durch sie würde, wenn sie je durchgeführt werden könnten, eine Entwürdigung am meisten der Frau, aber auch des Mannes entstehen. Die Männer würden, wie in der Kaiserzeit, sich nicht mehr unauflöslich binden wollen, sondern die schweifende Willkür, die Venus vaga vorziehen.

Eine Wendung von dem Subjektivismus trat ein durch die Schelling-Hegel'sche Philosophie, sofern dieselbe nicht den Willen, nicht die Glückseligkeit, sondern das äußere objektive Dasein als Ausdruck des reinen Willens in's Auge faßte und so zu Anerkennung der

Digitized by Google

objektiven Mächte zurücklenkte, vgl. besonders die Hegel'sche Rechtsphilosophie. Besonders aber hat Schleiermacher unter gleichzeitiger Berücksichtigung der Individualität den objektiven Charakter der Ehe wieder zur Geltung gebracht und die grundlegende Bedeutung derselben für alle sittliche Gemeinschaften hervorgehoben.

Blickt man auf die Entwickelung der Vorstellungen von der Ehe, besonders in der Gegenwart, und auf die damit zusammenhängenden vielen Ehescheidungen hauptsächlich im Gebiet des preußischen Landrechts, so thut für unsere Zeit offenbar besonders Noth, den objektiven Charakter der Ehe gegen die subjektive Willkür, die unter der Gestalt der individuellen Neigung oder Abneigung sich so breit macht, zu retten, ohne freilich die Berücksichtigung der individuellen Seite zu vernachlässigen. Die Ehe muß im Bewußtsein des Volkes wieder allgemein als objektive heilige Macht und Anstalt aufgerichtet werden, die zwar zu ihrer Schließung die freie Einwilligung verlangt, aber keineswegs um individueller Neigung und Abneigung willen berechtigt zu sein aufhört. Erst auf diesem objektiven Grunde ist eine wahre Ehe möglich, die denn auch im Stande ist, immer mehr eine Harmonisirung und Verständigung der Individuen auf ethischem Wege zu Stande zu bringen, und die den Segen, den Gott in sie gelegt, stets denen bringt, die sie suchen. Die empirische Individualität, sofern sie nicht die gottgewollte Form hat, hat kein Recht, eine Ehe zu trennen; die gottgewollte Individualität aber, sofern sie empirisch geworden, verwirklicht ist, kann nie sittlich abstoßend sein; mit ihr muß immer ein inniges sittliches Verhältniß möglich sein. Folglich kommt es auch für die Gatten, deren Individualitäten in ihrer Natürlichkeit zunächst der Ehe weniger günstig sind, nur darauf an, sich von den Schlacken zu reinigen. So erreicht die Ehe für beide Theile immer sicher, was sie soll, die Kräftigung und Reinigung der Persönlichkeit. Ohne Fehler ist Keiner der Gatten: aber durch die Fehler des Einen werden gerade die entgegengesetzten Tugenden für den Christen herausgefordert und geübt und dadurch wächst die Kraft, auch jene Fehler mit überwinden zu helfen, die Einigung und das Glück zu steigern.

3. Wenn die Ehe als unauflösliche, von Staat und Kirche anzuerkennende Verbindung zweier Personen beiderlei Geschlechts zu ver-

Digitized by Google

trautester Gemeinschaft Leibes und der Seele zu gegenseitiger Ergänzung der Einzelpersönlichkeit bestimmt wird, so ist darin die objektive anstaltliche Seite und die subjektive der Neigung enthalten. Aber zugleich ist sie so bestimmt, daß erhellt, wie es einerseits schon vor Christus wirkliche Ehen gab (vgl. o. S. 282), also die Ehe nicht erst durch das Sakrament der Kirche zur Ehe wird, andererseits, daß erst im Christenthum die Vollendung der Ehe, die vollkommene Ehe denkbar ist, indem die Personen, die sie bilden, an ihm das Prinzip der Vollkommenheit in sich tragen. Durch die bloße leibliche Seite für sich würde, wie wir früher sahen (§ 17), noch nicht Ehe, sondern nur Geschlechtsgemeinschaft. Wir müssen aber ebenso bestimmt, ja in gewissem Sinne noch mehr, betonen, daß auch die psychische Wahlverwandtschaft oder die geistige Seite für sich die Ehe nicht begründen kann. Die geistige Seite für sich würde nur ein anderes Verhältniß, das der Freundschaft erzeugen können: es wäre aber unsittlich, die Sphären zu vermischen und blos auf Freundschaft es bei der Ehe anlegen zu wollen. Soll die Ehe von jeder andern sittlichen Gemeinschaft unterschieden sein, so muß ihr charakteristisches Wesen durch die natürliche Seite bedingt sein, constituirt aber werden durch die Verbindung von Leiblichem und Geistigem. Denn das ist die Art menschlichen Gattungslebens. Die Ehe basirt in der Kategorie des Lebens — (zusammenleben) — aber eines menschlichen, von der Persönlichkeit, nicht von der ἐπιθυμία zu regierenden. Pflicht ist die Beherrschung des Natürlichen durch die Persönlichkeit, da es nicht Zweck, sondern Mittel des Geistigen ist. An ihr selbst stellt die Ehe die Ergänzung menschlicher Natur nach der Seite dar, wonach sie sich in zwei Geschlechter differenzirt hat: es vollzieht sich in ihr nach Gottes Willen leiblich und geistig auf dem Wege sittlichen Handelns die Zurückführung der Differenz in die Einheit. Nicht τεκνοποιΐα ist als ihr Zweck zu bezeichnen. Das hängt vom göttlichen Segen ab; auch nicht blos gegen die Gefahr der incontinentia ist sie da. Ebensowenig um des ehelichen Glückes willen, so gewiß die Ehe im Stande ist, das höchste irdische Glück zu gewähren. Sondern sie ist ein gottgeordneter Stand, κλῆσις 1. Cor. 7, weil darin eine von der Natur angelegte ethische Anlage aus der Möglichkeit

Digitized by Google

in die Wirklichkeit tritt. Es vollbringt sich darin eine Selbstpflicht in innigster Einheit mit der Pflicht gegen den Nächsten, der Gatte wird.

Die physische Seite der Ehe, das leiblich sinnlich gegenwärtige Zusammensein der Gatten ist die äußere Basis des Verhältnisses, die conditio sine qua non für die Verwirklichung dieser sittlichen Gemeinschaft, aber so, daß es Basis für etwas Anderes, nicht bloße *πορνεία* sei; da die leiblich Verbundenen Menschen sind, so muß jenes physische Zusammensein Möglichkeit, ja Anfang auch einer geistig innigen Verbindung sein. Die äußere Basis ist nicht Zweck, sondern Möglichkeitsgrund für die wahre Ehe. Die Wirklichkeit der Ehe ist aber zugleich dadurch bedingt, daß die geistige Seite nicht fehle, sondern als Anfang vorhanden sei, wenn auch unvollkommen; immer vollkommenere geistige Einigung ist erst das Ziel selbst. Daher ist das Christenthum für die Ehe so wichtig. Sie existirt nicht erst durch das Christenthum; aber sie wird ihrem Begriffe erst voll entsprechend durch dasselbe, wo die Kraft der Erlösung das Störende bindet und tilgt und die Liebe, wie den Werth der beiden Persönlichkeiten mehrt als solcher, die gleicher Hoffnung theilhaftig sind. Von der christlichen Ehe ist zu fordern, daß ihre Blüthezeit nicht in den Anfang, in die Flitterwochen, die pathematischen Anfänge falle, sondern daß sie wachse, die Gemeinschaft immer inniger werde.

Es giebt keine andere Schule der Tugend wie die Ehe, sowohl zur Reinigung als Stärkung durch Freude und durch das nie fehlende Leid, in das dieser Stand führt. Auf natürlicher Grundlage, die der Spiritualismus verachtet oder anstößig findet, hat Gott die zarteste Verbindung, welche die höchsten geistigen Beziehungen umfaßt, eine Vereinigung der Seelen aufzubauen gewußt. Die natürliche Seite bewirkt, daß das Verhältniß nicht wie die Freundschaft blos in unterbrochenen Akten besteht, sondern, obwohl ethisch zu reproduzirend, doch zuständlicher Art ist, mit einer Art Natursicherheit sich verbindet, die für das irdische Heimathsgefühl der Persönlichkeit die Basis darreicht. Denn Alles ist gemeinsam, Vermögen, Kraft, Genuß, Leib, Leben, Freude und Leid: und doch steht das Verhältniß unter dem Typus der Persönlichkeit. Denn nicht blos ist Jeder der Gatten eine Persönlichkeit

Digitized by Google

und soll es bleiben; es ist auch ihr sie einigender persönlicher Wille, also Ein geeinigter Doppelwille, der die Natur zum Mittel der sittlichen Persönlichkeit herabsetzt und der der gegenseitigen sittlichen Förderung dient. Ein Sichverlieren der Persönlichkeit findet in der Dahingabe der Gattenliebe, wie rückhaltlos sie sei, nicht statt: vielmehr ein Sichwiedergewinnen in höherer Weise. Ein neues, höheres Dasein wird durch die Ehe gewonnen. In Adam war die Schöpfung noch nicht vollendet; er wußte sich noch unvollkommen, ergänzungsbedürftig, bis ihm das Weib gegeben ward, und erst mit diesem wußte er sich als eine ganze Einheit. Aber keineswegs ist die Ehe blos eine Erweiterung des eigenen Ich, das könnte sehr selbstsüchtig und auf Absorption des Andern gerichtet sein: sondern die Erweiterung, Ergänzung der eigenen Persönlichkeit wird umgekehrt dadurch gewonnen, daß das Ich in freier Hingebung sich dazu bestimmt, eine Erweiterung und Ergänzung der Persönlichkeit des Anderen in Liebe sein, ebenso von dem Anderen in freier Hingabe sich ergänzen lassen zu wollen; und da dies doppelseitig geschieht, so ist die Steigerung des Daseins eine gemeinsame. Jeder hat von dem Andern die Gewißheit, als sein Zweck gewollt zu sein, dem sich die Person des Andern in freier Liebe als dienendes Mittel hingiebt, aber so, daß der Andere dasselbe thut und so Jeder durch den Andern vermittelt Selbstzweck bleibt, Jeder aber auch das liebende im Andern Sichvergessen — das nicht ein Vergessen der Liebe ist — hat und übt. Darin liegt eine eigenthümliche Erhebung des Bewußtseins, sich von einer Person verläßlich, wahrhaft, ewig geliebt zu wissen. Da lernt es sich auch für die irdischen Verhältnisse, was der Christ durch das religiöse Verhältniß weiß, daß es schließlich kein anderes wahres Gut giebt als die Liebe, die empfangene und die erwiesene. So ist die Ehe Schule, Werkstätte wahrer Liebe, eben damit auch des höchsten irdischen Glücks, das nur in der Tugend bestehen kann. Nach außen sind die christlichen Gatten Eines. Kein Laut ernster Dissonanz dringt nach außen. Indem sie so wie Eine höhere Person sind, so erhöht das für Beide die Verantwortlichkeit, aber bringt auch gesteigertes Lebensgefühl. Die Sorge für sich selbst wird immer zugleich zur Sorge für den Andern veredelt, Alles wird gemeinsam. Nach innen bleiben die Gatten zwar zwei selbstständige

Digitized by Google

Personen, aber nicht einfache, sondern solche, die den Anderen zum Theil des eigenen Wesens gemacht und gewonnen haben: zwei Brennpunkte und eine Ellipse. Das ist die wunderbare objective Macht dieses Verhältnisses selbst, daß hier immer zugleich und aufs schnellste der Egoismus sich als Thorheit offenbart, Untreue ihren eigenen Herrn schlägt; und daß andererseits das Verhältniß so zart und innig ist und gar nicht gedeihen, seine Schönheiten und Reize gar nicht entfalten kann, wenn die Sorge für den andern Gatten nur aus Egoismus und Klugheit geschieht; sondern nur, wo der Andere wirklich in Liebe zum objektiven Zweck gemacht wird, da wird die Selbstverleugnung belohnt. Dahin kommt es in wahrer Ehe, daß nichts Fremdes zwischen den Gatten in der Mitte bleibt, sie wollen im offensten Vertrauen für einander durchsichtig sein, und durch dieses Vertrauen, das Beide geben und nehmen, fühlen sich beide im Besitz des sichersten Hortes ihres ehelichen Glückes. Doch auch hier muß gelten (§ 56. 69), daß die Gatten ihr ideales Ich lieben müssen, das empirische nur soweit, als es damit nicht im Widerspruch steht. Die Gemeinschaft ist geistig, christlich nur, so lange die Gatten gegenseitig ihr religiöses und sittliches Leben fördern.

Die Untugenden des andern Gatten sind als eigene im Mitgefühl zu empfinden, wofür man mit verantwortlich ist, die man gemeinsam bekämpfen muß. Man läßt sich in der Ehe leicht gehen, giebt seine Fehler wie sein Gutes. Aber eine höhere Auffassung der Ehe lehrt Selbstbewahrung und will, daß nur das Beste und Edelste hervorgehoben werde. Auch für die Gatten ist Hochachtung Basis der Liebe und ihrer Dauer. Die Gatten haben aber eine eigenthümliche Macht über einander durch die Stetigkeit ihres gegenseitigen Einflusses. Es werden bei der Vertrautheit dieses Verhältnisses Beiden ihre Fehler kund; aber die Ehe ist eine Schule in Geduld, Sanftmuth, gewährt die reichsten Mittel zur Selbstzucht und Selbsterkenntniß. Und wo sie nur in Christi Namen will geführt werden, da thut die Sünde der Ehe und ihrem Glücke keinen Schaden, denn da ist die Sünde wider Willen da und bleibt nicht ohne Bekämpfung in Gemeinsamkeit, vor Allem in Gemeinsamkeit des Gebets. Gemeinsame Unterordnung unter Gott reinigt die Liebe von sinnlicher Lei-

Digitized by Google

denschaftlichkeit. Ἔχειν γυναῖκα ὡς μὴ ἔχων 1 Cor. 7, 29. So wird die Liebe lauter, stark, was nur durch gemeinsame Hingabe an den Erlöser möglich ist.

Wie Alles gemeinsam wird in der christlichen Ehe und durch die Gemeinsamkeit wieder das eheliche Band stärkt, so dienen besonders die Kinder, das Produkt der gemeinsamen Liebe als Segen, den Gott auf diese Liebe gelegt, dazu, daß Jeder der Gatten den Andern in den Kindern als einer Fortsetzung der eigenen Persönlichkeit liebt, die Abbild des einen Gatten nicht sind, ohne auch Abbild des Andern zu sein.

Endlich aber müssen sich die Gatten gemeinsam auch an einen über die Ehe hinausliegenden sittlichen Zweck hingeben. Denn eine selbstgenügsame Ehe bleibt nicht gesund. Je exclusiver und intensiver die eheliche Liebe ist, desto mehr müssen die Gatten gemeinsam auch über das Haus hinausschauen. Durch diesen gemeinsamen Antheil an sittlichen Zwecken befestigt und entwickelt sich erst das eheliche Leben vollständig.

4. Die Eingehung der Ehe. a) Ueber die Pflicht im Allgemeinen, eine Ehe einzugehen. Die Ehe ist, besondere Ausnahmen abgerechnet, allgemeiner Beruf, der Jedem schon angeboren wird, und es ist ebenso das Ganze mit seinem universalen Zweck, als der Einzelne mit seinem besonderen individuellen Zweck dabei interessirt. Die evangelische Ethik geht mit dem neuen Testament davon aus: es ist an sich als allgemeiner Beruf, Pflicht anzusehen, ehelich zu werden, und nicht ins Belieben gestellt, ob man es will oder nicht, und es müssen besondere Gründe da sein, um eine Ausnahme zu begründen und zu beweisen, daß ehelos zu bleiben für diesen oder jenen Pflicht sei. Die Pflicht der Ehelosigkeit kann durch äußere Gründe auferlegt werden, z. B. äußere Mittel können fehlen, die zur sittlichen Gründung des Hausstandes gehören. Der Staat kann sie daher beschränken. Sodann muß das Weib abwarten, ob es von einem Manne aufgefordert wird, dem es pflichtmäßig folgen könnte, zu dem es Neigung hätte. Ebenso können leibliche Ursachen, Kränklichkeit ein sittlicher Grund sein, die Ehe nicht einzugehen. So kann aber auch der Mann in den Fall kommen, daß er ein Wesen, zu dem ihn die Neigung zöge, nicht findet, oder wo seinerseits Neigung sein könnte,

Digitized by Google

es an Erwiederung fehlte. Das wäre sittliche Ehelosigkeit, jedoch unfreiwillige.

Es giebt aber auch freiwillige und doch pflichtmäßige. Matth. 19, 11—12. 22, 30. Luc. 20, 34—36. 1. Cor. 7. Apok. 14, 4. Z. B. kann für den Mann besonders, der einen Beruf hat, während allerdings für das Weib der Beruf selbst die Familie ist, der besondere Beruf es fordern, daß er auf das Familienleben verzichte. So bei den Aposteln Paulus, Barnabas, was Christus Matth. 19 offenbar nicht mißbilligt, wobei Paulus 1. Cor. 7, so wenig er sich daraus ein Verdienst macht, sich bewußt ist, sittlich zu verfahren, weil dadurch seiner Missionsthätigkeit der freie Lauf gesichert bleibt. Aehnlich läßt sich auch denken, daß eine Tochter z. B., die kranke Eltern zu pflegen hat, um ihretwillen auf einen eigenen Hausstand verzichtet. Es ist sogar denkbar, daß Jemand von Natur gar keine geschlechtliche Neigungen habe, vielleicht sogar einen Widerwillen dagegen. So ist, so lange das stattfindet, von selbst die Ehe durch den Mangel an erforderlicher Neigung verboten. Das kann nämlich nicht gesagt werden, daß die Ehe für Jeden ein schlechthin unentbehrliches Erziehungsmittel sei, sondern nur: das Familienleben, der Hausstand muß Basis sein. Das aber ist auch für einen Unverheiratheten durch Theilnahme daran möglich. Paulus giebt dem ehelosen Leben einen Vorzug; nicht allgemein, d. h. nicht in jeder Hinsicht, sondern theils der Zeitumstände wegen und ihrer Gefahr, die größer für einen Hausstand, als für Einzelne sei, 1. Cor. 7, 26—32, theils weil das Gebetsleben stetiger sein könne. Der pflichtmäßig Ehelose hat eine größere Unabhängigkeit von der leiblichsinnlichen Seite, ein beruhigteres sinnliches Leben, aber deshalb nicht in jeder Beziehung eine bessere Stellung; in anderer Hinsicht kann der Verheirathete sittlich mehr leisten. Auch Paulus sieht kein Verdienst, keinen besonderen höheren Stand im Cölibat. Jedenfalls bleibt es dabei: für Jeden, wo nicht sittliche Gründe das Eingehen der Ehe hindern, ist es Pflicht, dieses hohe und sociale Gut, diese Schule zu suchen.

b) Die sittliche Eingehung der Ehe. Sie findet statt positiv mit „besonnener Ueberlegung auf Grund geprüfter tugendhafter gegenseitiger Neigung" (Rothe III, 640 ff.). Da die Art der Ein=

Digitized by Google

gehung gewöhnlich über den bleibenden Charakter derselben entscheidet, so fordert das Eintreten in den Stand der Verlobten die besonnenste Prüfung. Dadurch ist schon verfrühtes Sichverloben vor dem Alter, wo Besonnenheit und Erfahrung in hinreichendem Maaße da sein können, verwehrt. Bei der Erwägung kommt insbesondere in Betracht: daß es an den physischen Bedingungen zur Gründung eines Hausstandes nicht fehle, daß keine Unverhältnißmäßigkeit des Alters, des Standes, der Religion stattfinde, daß eine ernstliche, der Dauer fähige Neigung und die Bedingungen dazu vorhanden seien, eine Neigung nicht in abstracto, sondern zu der fraglichen Person, daß Zusammenstimmung der Richtungen, der Grundstimmung der Charaktere statt finde, was aber keinesweges sagen will, es komme auf Gleichheit an; denn Unähnlichkeit, die sich zur Ergänzung schickt, kann gut sein. Wo die geprüfte, tugendhafte Neigung fehlte, da fände eine Lüge statt gegen das objektive Verhältniß wie gegen den Andern. Verwerflich muß die tugendhafte Prüfung das leidenschaftliche, schwärmerische Verfahren finden. Denn Leidenschaft vergeht (§ 18). Besonders aber kommt es darauf an, vor Gott den Entschluß zu prüfen. Wer bei Eingehung der Ehe nicht vor Gott den Bund schließen, ja ihn nicht als religiösen Bund will, der ist allen Gefahren der Selbsttäuschung und des Verfehlens ausgesetzt. Die Frömmigkeit in Eingehung der Ehe muß sich darin zeigen, daß zum mindesten nur eine solche Wahl getroffen wird, wo, wenn nicht schon die Christlichkeit des Andern, doch der Wille und die Neigung vorausgesetzt werden darf, immer mehr Christ werden zu wollen [1]). Da ist die Basis des Vertrauens erst fest, wo christliche Gottesfurcht ist. Da ist die Grundlage des ehelichen Glücks erst gelegt. Jemanden heirathen, um ihn zu bekehren, ist nicht sittlich; denn das ist nicht in des Menschen Hand. Da ein Hauptstück des häuslichen Zusammenlebens der gemeinsame häusliche Gottesdienst ist, so ist der Ehestand so zu suchen, daß ein gemeinsamer Gottesdienst möglich sei, und gemischte Ehen solcher Art, wo das unmöglich wäre, sind zu meiden.

Das sittlich normale Verhalten kann ferner, da die Prüfung eine ernste Sache ist, da der Jugend die Reife der Erfahrung noch nicht beiwohnt und das Pathos der Neigung auf ihrer Seite ist, nur dieses

[1]) Harleß, 4. A. S. 277.

sein, daß sich das Urtheil der Kinder hier durch das Urtheil der Eltern oder Vormünder ergänzen wolle. So wenig diese zur Ehe zwingen dürfen und so gewiß die Kinder nicht gehalten, ja nicht berechtigt sind, gegen Neigung zu gehorchen, so gewiß haben sie die Pflicht, ihre Einwilligung zu einer nach ihrer Ueberzeugung verderblichen Verbindung nicht zu geben; und den Kindern steht es, auch wo sie es gesetzlich können, übel an, durch gerichtliche Entscheidung ihre Wahl gegen die Eltern durchzusetzen, eben damit aber das ältere sittliche Verhältniß zu zerrütten und ein neues sittliches Verhältniß auf Kosten eines schon bestehenden zu gründen. Nur in den allerseltensten Ausnahmefällen kann es zulässig sein, anders als unter der Einwilligung und dem Segen der Eltern die Ehe eingehen zu wollen. Schon die Verlobung soll wenigstens nicht ohne die Eltern stattfinden. Das Gegentheil wäre schon unkindlich, verletzend durch Mißtrauen, zeigte ein geringes Vertrauen zu der inneren Güte des Schrittes.

Zu der Einwilligung der Eltern muß bei sittlicher Eingehung der Ehe der Wille kommen, daß sich die neue Verbindung in die großen sittlichen Gemeinschaften, die uns umschließen, einfüge und ihre Anerkennung erlange. Die subjektive Seite der freien Wahl bedarf, wie wir es bei dem Beruf sahen (§ 68), die Anerkennung der andern sittlichen Gemeinschaften, in welche sich die neue Ehe nach ihrer socialen Seite eingliedern will. Das geschieht außer der Zuziehung der Eltern durch die bürgerliche Anerkennung des Staates und die kirchliche Einsegnung. Zwar hat weder die Kirche noch der Staat die Ehe erst zu stiften. Sie wird positiv durch den Willen der sich Verlobenden gestiftet, aber als sittlich richtig ist die Ehe erst exhibirt und das wesentliche Moment ihres socialen Charakters erhält sie erst durch jene gliedliche Stellung, in die sie durch Anerkennung des Staats und der Kirche eintritt. Daher es sittlich verwerflich ist, libertinistisch das eheliche Leben vor dieser Genehmigung zu anticipiren. [Vergl. u. S. 501 f.]

Anmerkung 1. Nicht zu nahe Blutsverwandte sollen sich heirathen. Sonst verdumpft die Familie in sich selbst, wenn sie sich nicht auch durch fremde Familiengeister durchwehen läßt. Die Spannung des Gegensatzes der Individualität ist zu einer kräftigen, charaktervollen Ehe heilsam. Aber in der gleichen Familie

Digitized by Google

ist diese Spannung, durch welche die Ehe bereichert und befruchtet wird, minder stark, wenigstens gegenwärtig. Anders mag es in den Anfängen der Menschheit gewesen sein, wo daher selbst Geschwisterehen möglich waren.

Anmerkung 2. Mit einem Ungläubigen, besonders wenn er einer nichtchristlichen Religion angehört, ist die Ehe sittlich nicht zu suchen. Denn eine Ehe, die zum voraus die Gemeinschaft im innersten Heiligthum ausschließt, kann nicht richtig sein. Im Allgemeinen ist auch die Ehe zwischen Katholiken und Evangelischen zu widerrathen. Aber die christliche Ethik kann sie nicht allgemein verbieten wollen. Bei einem höheren Maaße von wahrer christlicher Frömmigkeit kann sie gerathen und dann dazu dienen, daß katholisches und evangelisches Christenthum sich anschauen, achten und, soweit die Gemeinschaft reicht, anerkennen lernt. Die Einigung der christlichen Kirchen muß ja Gegenstand der Hoffnung bleiben, gelungene gemischte christliche Ehen können ein Vorbild solcher Einigung sein, ja ein wichtiges Verwirklichungsmittel, weil die gegenseitige Anschauung und Achtung der Kirchen auch eine Vorbedingung der Einigung ist.

5. Monogamie und Unauflöslichkeit der Ehe. Aus dem Wesen der Ehe folgt unmittelbar die Monogamie. Denn sie fordert die vollständige exclusive Hingabe von Person an Person. Der entgegengesetzte Grundsatz wäre der Grundsatz, daß die Ehe keine sittlich gewollte wäre mit gewollter Einschränkung der Liebe auf ein niedrigeres Maaß. Nach der sinnlich leiblichen Seite hat die Ehe etwas Exclusives an sich, so zwar, daß diese Exclusivität die Folie und Bedingung desto größerer Intensität der Liebe sei. In der Polygamie dagegen wie in der Polyandrie ist dasjenige Glied, das in der Ehe nur einfach vorhanden ist, in einem falschen Uebergewicht und kann sich nicht vollständig an eines der Andern hingeben. In der Polygamie ist eine Befestigung des sinnlichen Egoismus für den Theil, der nur einfach vorhanden ist; da wird leicht ein Herr aus dem Gemahl, die Ehe eine Art Sklaverei — Ausartung in das Verhältniß von Herrschaft und Gesinde, die beide Theile erniedrigt. Doch ist die Polygamie im Alten Testament oder überhaupt, wo öffentliches Recht und Sitte sie gestatten, nicht mit der Hurerei und mit Ehebruch sittlich identisch. Es ist *γάμος* auch in der Polygamie — es ist Ehebruch auch da möglich. Daher im Missionsgebiet in Afrika z. B. einem Fürsten, der in Polygamie lebt, nicht aufzugeben ist, daß er alle Frauen bis auf Eine verstoße.

Ebenso folgt aus dem Wesen der Ehe auch ihre Unauflös-

Digitized by Google

lichkeit. Es wäre unsittlich, sie unter Vorbehalt der Trennung einzugehen. Sittlich ist sie für immer einzugehen. Jener Vorbehalt wäre Zurückbehaltung von Liebe und Treue. Wäre die Ehe freilich nur ein Vertrags-Verhältniß, so könnte sie nach gegenseitiger Uebereinkunft gekündigt werden. Aber da wäre ihr Recht, ihre Heiligkeit als objektive Anstalt der Willkür der Subjekte überliefert; das wäre sündlich, weil die Ehe an sich unauflöslich ist, auch die Civilehe.

Der Widerspruch gegen die Unauflöslichkeit der Ehe ist die Ehescheidung. Christus verbietet die im alten Testamente Deuter. 24, 1. f. zugelassene, keineswegs aber gutgeheißene Ehescheidung, Matth. 5, 31. 32; 19, 3—9; Marcus 10, 4 f. Er tritt entgegen dem Leichtsinn der Ehescheidung aus beliebigem Grunde; genauer angesehen verbietet er das sich Scheiden des Mannes und auch des Weibes Marc. 10, 12, es sei denn der *πορνεία* wegen, was sich nicht bezieht auf Sünden vor der Ehe, aber auch nicht blos auf Ehebruch im engern Sinn, sondern Unkeuschheit jeder Art in der Ehe, z. B. auch wo das Weib unkeusch mißhandelt werden will. Wer, sagt er, sein Weib *ἀπολύσῃ* „entläßt“; vorausgesetzt ist dabei offenbar, daß eigenmächtige Entlassung statt finde, Verstoßung. Die Heiligkeit des objektiven Verhältnisses soll beide Gatten zusammenhalten und dieses Verhältniß hat noch einen Anspruch an den Menschen, auch wenn er sich ihm eigenmächtig entzogen hat. Das wird so ausgedrückt: er macht, daß die Entlassene die Ehe bricht, nämlich: er bringt sich in die Lage, seine Ehe nicht wiederherstellbar zu machen, und wenn die Trennung so leicht ist, so wird die ehebrecherische Verbindung mit einem Andern erleichtert. Ferner wird gesagt, daß, auch wer eine Geschiedene (nämlich so eigenmächtig und ungültig Geschiedene) freiet, die Ehe bricht, die Wiederherstellung der Ehe und die Erfüllung der Pflicht der Wiederversöhnung unmöglich macht; und drittens natürlich auch, daß, wenn er nach der Entlassung, d. h. der sündlichen Verstoßung seines Weibes eine Andere freiet, er damit eine noch bestehende Ehe bricht. Von der Wiederverheirathung ist deshalb in Christi Worten immer die Rede, weil erst mit der Wiederverheirathung die Trennung auch da, wo sie nicht berechtigt war, bei Monogamie vollständig wird; die Sünde der Trennung kommt zu ihrem Abschluß in der Wiederverheirathung, weil

Digitized by Google

durch diese die Wiederherstellung des früheren Verhältnisses zur Unmöglichkeit wird, es wäre denn, daß Polygamie zulässig wäre. Wenn nun hienach die Eigenmächtigkeit, die ein bestehendes eheliches Verhältniß zerstört, von Christus aufs Stärkste gerügt und der Sünde gleich gestellt wird, einen Ehebruch zu veranlassen, so ist damit offenbar noch nicht erörtert, was die Pflichten des verstoßenen oder überhaupt geschiedenen Theils sind, der nur leidentlich in die Trennung geräth. Die Worte: wer eine Abgeschiedene freiet, bricht die Ehe, könnten zu bedeuten scheinen: auch eine ohne ihre Schuld Geschiedene dürfe nie wieder heirathen. Aber es ist die Rede von der willkürlichen Scheidung durch Scheidebrief. Da besteht objektiv noch die Ehe und würde durch Wiederverheirathung zerstört. Das Wort warnt also vor der Scheidung in Leichtsinn durch Erinnerung daran, daß willkürliche Scheidung zum Ehebruch, Bruch einer Ehe führe, die fortdauern sollte trotz des Scheidebriefs. Von diesem Fall, der Wiederheirath des Unschuldigen, der nicht der eigentliche Gegenstand der Rede Christi ist, weil er nur gegen die herrschende Willkür des Entlassens sich kehrt, der aber eine allerdings unschwer sich ergebende Ergänzung zu dem ersten Fall ist, hat nun der Apostel Paulus 1. Cor. 7, 12—16 gesprochen. Das gläubige Weib soll sich nicht scheiden von dem ungläubigen Mann, und umgekehrt; denn die Ehe wird nicht erst durch das Christenthum, und Gott kann ihre Fortdauer zum Mittel der Gewinnung des Mannes für das Christenthum machen. Also Religionsverschiedenheit ist kein Scheidegrund einer gestifteten Ehe, obwohl sie Hinderungsgrund einer zu stiftenden christlichen Ehe sein kann. Trennt aber der ungläubige Mann sich von dem Weibe, so ist sie leidentlich in der Trennung; da will der Apostel nicht, daß sie büße für die Schuld des sich trennenden, ungläubigen Mannes, oder ausgesetzt bleibe den Anfechtungen ihres Glaubens oder Leiden mancherlei Art des Christenthums wegen, sondern will der ungläubige Mann nicht bei ihr bleiben, so ist sie nicht mehr gebunden (οὐ δεδούλωται) V. 15, was nach Röm. 7, 2 f. bedeuten wird: der Mann ist für sie nicht mehr vorhanden, wie gestorben, sie kann zu einer neuen Ehe schreiten. Also ist das vinculum auch durch Anderes als den Tod nach dem Apostel lösbar; es giebt keinen character indelebilis für die Ehe. Man könnte fragen,

Digitized by Google

warum spricht der Apostel das Weib los von ihrem Mann, da doch, wenn er auch jetzt noch nicht glaubt, er vielleicht später glauben wird, warum fordert er nicht ausdrücklich, daß sie unverheirathet bleibe und diesen glücklichen Erfolg erwarte? Man wird sagen müssen erstens, daß die hora conversionis in Gottes Gewalt ist, daher zwar nichts geschehen darf, was sie hindert, aber auch bei der Anordnung des eigenen Lebens nicht gerechnet werden darf mit Factoren, die Gott sich vorbehalten hat und die noch nicht präsent sind, sondern daß der Fall eintreten kann, wo eine so Verlassene nach gegebenen Umständen ohne Sünde ist, wenn sie sich wieder verheirathet. Es kann zwar auch die Hoffnung nach Umständen noch ihre Stelle haben, nach dem individuellen Verhältniß der Gatten zu einander, und da wird das Warten in unfreiwilliger separatio a thoro et mensa das christlich Richtige sein; es kann aber auch umgekehrt sich verhalten aus Gründen seitens des Mannes oder der Frau, und deshalb bleibt der Apostel bei dem unbestimmteren *οὐ δεδούλωται*, die Wiederverheirathung nicht rathend, nicht verbietend. Auch deshalb mag der Apostel die separatio a thoro et mensa, die auf den ersten Anblick eine willkommene Lösung vieler schwieriger Ehefälle ist, nicht gefordert haben, weil eine separatio, die nicht für immer gilt, erfahrungsgemäß in die Gefahr des Ehebruches führt, ist sie aber für immer, von der Ehescheidung sich nicht mehr unterscheidet, da die Ehe nur für dieses Leben gilt. Schon in der Reformationszeit ist daher auf Grund von 1. Cor. 7 das Verlassenwerden von dem Gatten als eine dem unschuldigen Theil aufgedrungene Aufhebung der Ehe, die zur Wiederverheirathung berechtige, angesehen worden. Zwar hat man dagegen erinnert, daß Paulus den Fall der böslichen Verlassung (desertio malitiosa) aus dem Grunde der Religionsverschiedenheit erwähne und bösliche Verlassung in anderen Fällen also noch nicht das Recht der Wiederverheirathung des verlassenen Gatten begründe. Allein wenn der Apostel aus dem Grunde der Religionsverschiedenheit, nicht des Verlassenseins, das Recht auf Wiederverheirathung, also das Recht auf Trennung der Ehe ableitete, so würde er auch, wenn der ungläubige Theil die Ehe fortsetzen will, dem gläubigen Theil Trennung und Wiederverheirathung erlauben müssen, während er in diesem Falle Beides verbietet. Mithin ist es

Digitized by Google

die Trennung, die Aufhebung der Ehe durch Verlassen des Gatten, auf die der Apostel das Freisein des Verlassenen gründet, und man wird den Reformatoren zustimmen müssen, wenn sie desertio malitiosa neben der *πορνεία* als zweiten Scheidungsgrund gelten lassen [1]). Aber es versteht sich von selbst, daß die desertio malitiosa als solche und als hartnäckige erst constatirt werden muß. Denn sonst könnte, wo es an Vorsicht und Strenge in dieser Beziehung fehlt, jeder Wunsch der Gatten, von einander getrennt zu werden, sich ohne Mühe durchsetzen, indem sich das Verlangen nach Trennung in eine verabredete desertio malitiosa kleiden könnte, wobei der Verlassene nicht mehr nur leidentlich wäre, und so könnte die leichtsinnigste Ehescheidung, nämlich aus dem Grunde gegenseitiger Abneigung, sich in diese Form kleiden.

Sind neben dem Ehebruch und der böslichen Verlassung noch andere Scheidungsgründe von der heiligen Schrift neuen Testaments anerkannt? Man meinte das aus Matth. 5 so ableiten zu können, daß man *παρεκτὸς λόγου πορνείας* in dem Sinn nahm: außer in Fällen, die in die Kategorie der *πορνεία* fallen; man hat daraus die s. g. par ratio construirt und gesagt: überall, wo ein gleicher oder ähnlicher Grund wie Ehebruch zur Scheidung vorhanden sei, könne geschieden werden. Aber die Stelle Matth. 19, 9 hat blos *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, was nicht zuläßt, andere Fälle mit bezeichnet zu finden. Marcus und Lucas haben auch die Erwähnung der *πορνεία* nicht. Wichtiger ist: was bedeutet *παρεκτὸς λόγου πορνείας*? Jede Scheidung, sagt Christus, ist Sünde; aber es giebt Fälle, nämlich *πορνεία*, wo es nicht Sünde ist, sich zu scheiden, natürlich für den unschuldigen Theil. Gewiß ist auch Ehebruch gemeint. Aber *πορνεία* ist ein weiterer Begriff. Es giebt Sünden gegen die Ehe, die nicht Ehebruch im engeren Sinne sind und doch dieselbe unheilbar zerstören, während die Ehebruchsschuld sehr verschieden sein kann. Zerstört kann nun die Ehe werden auf zwei Hauptarten, gemäß ihrem Begriff, der sich aus Sittlichem und Geistigem zusammensetzt. (Nr. 3.) Nämlich:

[1]) Weniger dagegen kann man ihnen zustimmen, wenn sie auch die Versagung der ehelichen Pflicht als eine desertio malitiosa behandeln, indem auch in einem solchen Fall noch ein großer Theil des ehelichen Gemeinschaftslebens bestehen kann.

Digitized by Google

a) entweder kann der Ehe die leibliche Seite, die zu ihrem Begriff gehört, entzogen werden, sei es durch desertio malitiosa, wovon der Apostel redet, sei es durch Ehebruch mit einem Dritten, was zur πορνεία gehört (Matth. 5), oder b) kann der Ehe gänzlich die geistige Seite entzogen werden, die Liebe z. B. durch Nachstellung nach dem Leben, Mordversuch, durch das Streben, den Gatten an Leib und Seele zu verderben, zur Prostitution zu mißbrauchen, ihn ehrlos zu machen, bei beharrlich asotischem Leben des Mannes, der Frau und Kinder nicht ernährt, also nach des Apostels Wort ärger ist als ein Heide. Der zum Begriff der Ehe gehörige Anfang der Liebe kann nicht mehr da sein, sich in Haß und Bosheit verkehrt haben. Was in solchem Fall von der Ehe noch übrig bleibt, ist nur die leiblich sinnliche Seite; aber eine cohabitatio blos leiblich sinnlicher Art ohne alle Liebe und Neigung wäre wieder πορνεία (§ 18). Da würde der leidende Gatte, wenn er an solch ein Verhältniß gebunden bliebe, für den andern nur zum Mittel der Befriedigung des ohne Liebe nicht menschlichen, sondern nur thierischen Geschlechtstriebes mißbraucht. Daher sagt Christus Matth. 19, 9 μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, die Ehe darf nicht da sein zur πορνεία. Also wo die geistige Seite der Liebe und Neigung ganz fehlt, da kann Staat und Kirche die Gatten nicht zusammenzwingen, weil die Ehe nicht in πορνεία verwandelt werden darf. So bleiben wir bei dem Worte Christi und des Apostels, wenn wir einerseits die Ehe nicht als etwas Dogmatisches, nur Göttliches, Unzerstörbares, als Sacrament ansehen, vielmehr sie auch als ethisches Produkt und daher der Zerstörung ausgesetzt, wie der treuen, sittlichen Pflege übergeben ansehen, andererseits aber zur Scheidung oder Wiederverheirathung Geschiedener nicht mitwirken, wo die Ehe nicht nachweislich in einer der genannten möglichen Hauptweisen zerstört ist. Denn das hieße sich an Auflösung einer noch bestehenden Verbindlichkeit beider Gatten, die Fortsetzung der Ehe zu suchen, betheiligen [1]). Wo beide Gatten Christen sind, dann kann freilich keine Ehescheidung vorkommen. Aber wo das nicht der Fall ist, da kann Sünde die

[1]) Daß Krankheit, auch Geisteskrankheit, die Ehe nicht aufhebt, ergiebt sich daraus, daß sie vielmehr zur ehelichen helfenden Treue auffordert und daß sich die Unmöglichkeit der Heilung nie absolut aussagen läßt.

Digitized by Google

Ehe zerstören und da kann die Herzenshärtigkeit wie im Volke alten Testaments Berücksichtigung verlangen, um nicht das Uebel ärger zu machen.[1])

Anmerkung. Verhältniß von Staat und Kirche zur Ehe.[2]) Weder der Staat noch die Kirche machen, schließen die Ehe. Aber es ist Christenpflicht, die Anerkennung von Beiden zu suchen und sich auch als Eheleute den sittlichen Gemeinschaften einzugliedern. Das geschah früher in einem Akt, der kirchlichen Trauung, ohne die man nicht zur staatlich anerkannten Ehe gelangen konnte, jetzt hat es in zwei Akten zu geschehen, dem sogenannten Civilakt und der Trauung. Das entspricht den zwei Seiten der Ehe; sie ist wesentlich eine rechtlich-sittliche Gemeinschaft und sie soll auch eine religiös-sittliche werden. Das Rechtliche ist das Erste gemäß dem ganzen Aufbau der Ethik, wonach von der Eudämonie durch die Rechtsstufe zu der christlichen Stufe fortzuschreiten ist. Die naturwüchsige Geschlechtsgemeinschaft wird durch die Rechtsidee veredelt. Das Recht ist die negative Bedingung des Ethischen, geht also dem positiv Ethischen voran. Dem Staate kommt es als Verwalter des öffentlichen Rechts zu, die zu seiner Anerkennung der Ehe erforderlichen Bedingungen festzustellen und die einzelnen Ehen in die öffentliche Rechtsgemeinschaft aufzunehmen. Wenn es sich so verhält, so hat die Kirche der Ehe eine rechtliche Kraft nur geben können, indem sie im Namen oder Auftrag des Staates zugleich handelte. Daher Beides zweifellos ist: 1. der Staat, der der Kirche das Recht verliehen hatte, in seinem Namen zu handeln, konnte ohne Unrecht dieses Recht auch wieder an sich ziehen, um es selber auszuüben und 2. wenn er es ausübt, so kommt ihm zu, zuerst zu handeln, weil das Recht für alles Weitere die Basis ist [vgl. § 33a, 2].

Die frühere Ordnung, wonach die Kirche durch ihre Trauung zugleich den Civilakt vollzog, brachte neben Vortheilen, die sie gewährte, auch Uebelstände mit sich: besonders bei Fällen der Wiederverheirathung Geschiedener. Ohne Trauung konnte Keiner zur Ehe gelangen; das preußische Landrecht insbesondere gestattet Ehescheidungen, deren Gründe die Kirche nicht anerkennen kann. Die so vom Staate geschiedenen Ehen mußte die Kirche zwar nicht als noch bestehend ansehen, wohl aber so, daß die sittliche Verbindlichkeit der Geschiedenen fortdauere, die Wiederherstellung

[1]) Uebrigens ist die Wiederverheirathung nach der Scheidung im Allgemeinen zu widerrathen. Auch dem unschuldigen Theil ziemt nämlich die Erkenntniß, daß er nicht ohne Schuld sei, wäre es auch nur bei Eingehung der Ehe, die nachher sich schied. Es ziemt ihm also, sich zu mißtrauen und neue Mißgriffe zu fürchten, wie auch an seiner Tüchtigkeit und seinem Beruf für die Ehe zu zweifeln."

[2]) [Diese Anmerkung gebe ich nach den Vorlesungen von 1879, da diese die neue Gesetzgebung voraussetzen, füge aber unter dem Text Ergänzungen aus früheren Vorlesungen bei.]

Digitized by Google

der Ehe zu suchen. Durch die Wiederverheirathung würde diese Herstellung schlechthin unmöglich gemacht, und die Kirche durfte sich daher an derselben durch die Trauung, sofern dieselbe eheschließende Bedeutung hat, nicht betheiligen. Der Staat seinerseits konnte nicht umhin, die von ihm gesetzlich Geschiedenen auch zu einer neuen Ehe zuzulassen, was aber nicht durchzuführen war, wenn nur durch die Trauung der Kirche gesetzlich gültige Ehen geschlossen werden konnten. So war für den Staat, abgesehen von den Altkatholiken, die auch nicht einmal mehr durch ihre Kirche zur Ehe gelangen konnten, Grund, auch um der evangelischen Kirche willen die rechtlich sittliche Seite der Ehe an sich zu nehmen.[1]) — Die Collisionen hätten ohne die Trennung des früher einen Aktes in zwei vermieden werden können, wenn entweder das staatliche Ehescheidungsrecht so verbessert worden wäre, daß die Kirche, wie so lange, auch ferner Hand in Hand mit dem Staat hätte gehen und alle Wiederverheirathungen Geschiedener von der Kirche wie staatlich hätten anerkannt werden können;[2]) oder aber wenn die Kirche alle diejenigen aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen hätte, welche in sündlicher, kirchlich nicht anzuerkennender Weise sich hatten scheiden lassen. Aber nicht blos fehlte der Kirche eine Disziplinarordnung — sie hätte auch nicht jeden unrechtmäßig Geschiedenen von sich ausscheiden dürfen; blieb er aber in der Kirche, so war, wenn er

[1]) Dazu kam, daß auch in der evangelischen Kirche Staatsbürger mit ihren natürlichen Rechten waren, die nur äußerlich der evangelischen Kirche angehörten, von der die Trauung abhing. Die Gesichtspunkte von Staat und Kirche gehen aber sofort auseinander, wenn die Kirche einerseits als Kirche handeln will, d. h. die christlichen Ehegrundsätze anwenden, andererseits in ihrer Gemeinschaft Leute hat, die nicht mehr oder noch nicht ihr, sondern nur dem Staat angehören und nach allgemein menschlichem Rechte in Bezug auf Ehe behandelt werden sollen d. h. nach dem Rechte, daß Unglaube und Sünde, Ungehorsam gegen die Kirche für sich der Ehe noch nicht verlustig macht. Denn daß unchristlich Lebende der Ehe beraubt werden, wäre nach christlichem Standpunkte selbst verwerflich, da er auch Ehen vor und außer dem Christenthum anerkennt.

[2]) So wollte v. Bethmann-Hollweg: vergeblich; die erste Kammer verweigerte die Hilfe, weil er damit die fakultative Civilehe verband. [Daß der Staat seine Gesetzgebung über Scheidung bessern sollte, ist die Meinung des Verfassers.] „Die Norm, wonach zu beurtheilen ist, ob die Ehe noch besteht, ist dieselbe für das private und öffentliche Recht. Christi Worte wenden sich zwar nicht an Staat und Kirche, sondern an das Gewissen des Einzelnen. Aber da der Begriff, den sie aufstellen, der wahrhaft sittliche ist, so ist keine Nothwendigkeit vorhanden, daß Staat und Kirche in Behandlung der Ehe auseinander gehen und sich widersprechen." [Allein darin ist nicht das enthalten, daß der Staat nicht die rechtliche Seite der Ehe an sich nehmen könne, zumal er auf Solche Rücksicht nehmen muß, die nicht Glieder der Kirche sind (s. o.), da die Ehe nicht erst durch das Christenthum Ehe wird.]

Digitized by Google

sich verheirathen wollte, die bezeichnete Collision da: der Staat sprach ihm das Recht der Wiederverheirathung zu, die Kirche sprach es ihm ab und doch hatte sie allein das Recht, eine gesetzliche Ehe zu schließen.[1])

Hieraus erhellt: 1. das Verfahren des Staates war weder rechtswidrig noch willkürlich; 2. die Kirche wurde durch die Civilgesetzgebung erleichtert, der Collision mit der staatlichen Ordnung, sowie der Verantwortlichkeit enthoben, einen vielleicht Ehebedürftigen, nach dem Urtheil des Staates für die Ehe Zuzulassenden der Möglichkeit der Ehe zu berauben.

Nachdem nun die Civilehe eingeführt ist, erhält die Kirche zur Eheschließung eine ganz andere Stellung. Sie hat sie gar nicht mehr erst giltig zu machen. Auch die Civilehe ist von der Kirche als sittlich verpflichtend, nicht als bloße Sache des Vertrags anzuerkennen. Hat sie nun nicht mehr mit der Schließung der Ehe selbst zu thun, treten vor sie die die Trauung Verlangenden schon gesetzlich als Gatten, so ist die Scheidung, wenn sie auch nur mit Unrecht und Sünde geschah, als vollzogene Thatsache hinzunehmen, die geschiedene Ehe als unwiederherstellbar — schon durch die neue Ehe, den Civilakt.[2]) Diese Sachlage legt nun der Kirche die Pflicht auf und die Aufgabe, das durch den Civilakt zu Stande gekommene verpflichtende Verhältniß, obwohl ursprünglich aus Sünde entstanden, sittlich zu gestalten mit ihren Mitteln der Mahnung, Rüge, Verkündigung der göttlichen Verheißungen und Entgegennahme des Gelübdes der Treue — nicht aber an der Auflösung des Verhältnisses zu arbeiten. Das Verhältniß selber darf nicht als sündig bezeichnet werden — sonst müßte seine Auflösung Pflicht sein — sondern nur als durch Sünde zu Stande gekommenes. Und diese Anerkennung ist die Vorbedingung für die Führung einer besseren Ehe.[3])

[1]) [Das Letzte ist offenbar so zu verstehen: Der Eine Akt für kirchliche und staatliche Eheschließung hätte bleiben können, wenn die Kirche alle nach ihrer Ansicht unrechtmäßig Geschiedenen von sich ausgeschlossen hätte, insofern als die Kirche dann für ihre Mitglieder nach wie vor auch die Eheschließung für den Staat hätte vollziehen können. Aber die Civilehe wäre dann doch für die von der Kirche Ausgeschlossenen nothwendig gewesen (S. 502 Anm. 1), abgesehen davon, daß die Ausschließung aller ihrer Ansicht nach unrechtmäßig Geschiedener nach Obigem nicht angeht.]

[2]) Nur bevor die neue Ehe geschlossen ist, kann die Kirche die Pflicht geltend machen, sich wieder zu versöhnen. Hat der Geschiedene sich wieder verheirathet, so darf die Kirche nicht mehr die Wiedervereinigung verlangen; das würde Bigamie sein.

[3]) Die Kirche erhält durch die Civilehe einen Sporn für private Seelsorge und sie thut gut, nicht erst bei Gelegenheit der Ehescheidung die sittliche Unwürdigkeit zu bekämpfen. Es liegt ihr ob, die öffentliche Meinung zu reinigen und zu bearbeiten und die reine Idee von der Heiligkeit der Ehe wieder ins Bewußtsein des Volkes zu bringen, das Gewissen des Volkes durch Wort und Lehre zu schärfen.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Die Familie.

§ 73.

Die Ehe ist der Schooß der Familie, die aus ihr geboren wird, wie diese wieder der Schooß der bürgerlichen und religiösen Gemeinschaft ist, welche noch ungeschieden in ihr liegen. Das christliche Familienleben ist getragen vom christlichen Familiengeist, der die Potenzirung der natürlichen Familienpietät ist. Die christlich sittliche Pietät, die Trägerin der christlich sittlichen Familie, lebt in drei specifisch verschiedenen Formen: a) der Elternliebe, b) der Geschwisterliebe, c) der Kindesliebe. Der Strom der Liebe, ausgehend von den Eltern, weckt die erwiedernde Kindesliebe, welche sich theils zu dem Anfang zurückwendet, theils zu den von denselben Eltern Stammenden.

1. Die Familie ist Abbild des Reiches Gottes, hält die Keime aller Momente desselben in sich (§ 71). Aber besonders ist das Verhältniß der Eltern zu den Kindern ein Abbild des Verhältnisses Gottes zu den Menschen, der religiösen Gemeinschaft. Wie die Liebe Gottes durch ihre lautere, unverdiente, zuvorkommende Art bewältigend wirkt, so ist es auch die Elternliebe, welche die ersten Funken kindlicher Liebe und so die ersten Funken menschlichen Lebens aus den Kindern hervorlockt. Es ist besonders das liebende Auge der Mutter, das, auf das Kind sich richtend, Bewußtsein und Liebe in dasselbe hineinblickt und hervorlockt. Die christliche Ehe erzeugt nicht blos, sondern erzieht die Kinder, die sie als gottebenbildliche Persönlichkeiten betrachtet, was die Kirche durch die Kindertaufe bezeugt. Denn die Taufe stellt die Aufnahme in die Gemeinschaft Gottes und Christi und in die Kirche dar. Die Idee der Taufe muß, da sie die centrale und oberste Sphäre vertritt, die ganze Erziehung leiten. Die Erziehung gebührt den Erzeugern als den durch die Pietät qualificirten Personen. Aber sie hat auch eine öffentliche Seite, daher öffentliche Schulen. Alles kommt auf inniges Zusammenwirken beider Eltern in Harmonie nach dem Geschlechtscharakter an. Die Mütter sind leicht eitel und weichlich, auch in ihrer aufopfernden Liebe, und ziehen dann den Egoismus in den Kleinen

Digitized by Google

groß. Die Väter, das Ziel sich lebendiger vergegenwärtigend, neigen zur Ungeduld, können zu strenge Anforderungen machen und werden gewaltsam. Da muß sich Beides in Liebe ausgleichen. Es ist der Ernst des Vaters, der besonders, indem er das priesterliche Recht und Pflicht in der Familie durch Hausandacht übt, frühe das Gewissen weckt und so der natürlichen Liebe den sittlichen Ton giebt. Beide Einwirkungen zusammen sind die Grundlage der Autorität. Die Eltern sind autores vitae des Kindes, zunächst des physischen, dann aber sollen sie auch geistiges Leben in dasselbe hineinpflanzen. Das geschieht zuerst so, daß die Eltern nur gebend, die Kinder nur empfangend sind. Da lebt in den Kindern die stellvertretende Vernunft der Eltern. Aber die Erziehung ist darauf gerichtet, leiblich und geistig die Kinder zu tüchtigen Menschen, d. i. wahren Christen, würdigen Bürgern des Staates und der Kirche zu machen. Das Zusammensein zweier Generationen in der Familie soll die Güter der ersten auf die zweite übertragen, damit das christliche Gut sich stets mehre und entfalte und die Söhne besser werden als die Väter. Die Kinder sind die natürlichen und leiblichen Erben der Eltern. Der Zweck der Erziehung ist Mündigung der Kinder. Aber dazu ist die Forderung des Gehorsams das Mittel. Aus dieser oft bitter schmeckenden Wurzel wächst die süße Frucht der Freiheit. Keine Dressur und veräußerlichende Abrichtung ist in dieser Uebung des Gehorsams in einer christlichen Familie, sondern Einwirken auf das Gewissen, Beleben der Pietät. Der zu fordernde Gehorsam schließt gar nicht in sich, daß die Kinder in den Eltern nur ihre Herrschaft sehen[1]) Hebr. 12, 7. Der Apostel verlangt, daß die Kinder nicht sollen scheu gemacht werden Eph. 6, 4. Col. 3, 21. Der Gehorsam gegenüber der elterlichen Autorität, die wirklich an Gottes Statt stellvertretende Vernunft sein soll, ist nicht gesetzlich, sondern kindlich williger Art, auf das Bewußtsein der Liebe der Eltern gegründet. Col. 3, 20. 21.

2. Die Grundtugend des Kindes ist der Gehorsam Eph. 6, 1 f. Col. 3, 20. 1. Tim. 3, 4. Tit. 1, 6, nicht blos da, wo das Kind die Ueberzeugung hat, daß die Eltern inhaltlich das Rechte wollen.

[1]) Dienen der Kinder in Fabrik = Sklaverei.

Digitized by Google

Denn wenn die Kinder nur dann folgen sollten, würden sie nur sich selbst gehorchen. Vielmehr die Eltern sind an Gottes Statt und die formale Verbindlichkeit des Gehorsams erstreckt sich auch auf das noch nicht Verstandene, wofür nur die Eltern verantwortlich sein können. Die Kindesliebe ist von Ehrfurcht vor den Eltern und Dankbarkeit gegen sie getragen nach Christi Vorbild Luc. 2, 51 f. Durch die Eltern wissen die Kinder erst von Gott. Die Ehrfurcht bezeugt sich in der offenen Wahrhaftigkeit des Gehorsams. Die Dankbarkeit bethätigt sich im Gebet für die Eltern; später darin, daß die Rollen wechseln; die Eltern nämlich werden hülflos und die Kinder leisten die Hülfe — aber immer in derselben Stellung der kindlichen Dankbarkeit. Joh. 19, 26 f. Am schwierigsten ist die Uebergangsstufe aus der Zeit der Unmündigkeit in die Mündigkeit. Es ist da für die Eltern schwer, das rechte Tempo in dem Maaße der Freilassung zu treffen. Da aber in den Eltern das klarere Bewußtsein wohnen muß, die Kinder durch Vertrauen und Dankbarkeit den Eltern verbunden sind, so ist es sittlich, daß die Kinder, auch wo die Freilassung zu langsam fortschritte, nicht Rechte und Ansprüche oder Pflichten der Eltern geltend machen, denn die bloße Pflicht und Gerechtigkeit ist ein für die Wärme dieser ganzen Sphäre, die Ehe mit eingeschlossen, fremder und fataler Gesichtspunkt. Sondern lieber längere Vormundschaft als nöthig wäre, als daß die Kinder sich in Mißtrauen und Undank selbst emancipirten. Die Mündigkeit darf nicht auf dem bloßen Selbstzeugniß ruhen, sondern auch hier muß mit dem subjektiven Selbstbewußtsein das objektive Zeugniß zusammentreffen (§ 68) nur mit Wegfall der dort zulässigen Einschränkungen. Im schlimmsten Falle ist ja die selbständige Persönlichkeit der Kinder durch die bürgerliche Majorennitätszeit gesichert.

3. Die **Geschwisterliebe** ist wieder eine ganz eigene Art der Pietät, durch den gemeinsamen Naturgrund von Freundschaft verschieden. Als **natürliche** ist sie schon ein Typus der christlichen Nächstenliebe, als **christliche** aber eine besondere engere Form derselben. Diese Liebe mit der weiteren zu den Collateralverwandten ist Liebe in wesentlich **coordinirtem** Verhältniß, auch wo große Altersdifferenz ist. Das wissen die jüngeren Geschwister recht gut. Sie bildet schon den

Uebergang zu den weiteren Sphären, besonders da die Kinder des Hauses sich nicht einhausen, sondern auch weitere Gemeinschaft suchen sollen. Damit der Familiengeist nicht eng und beschränkt werde, muß er sich für andere Kreise offen halten.

Drittes Kapitel.

Die Erweiterung des Hauses durch Hausfreunde, Gäste, Dienende.

§ 74.

Unbeschadet ihrer relativen Abgeschlossenheit im häuslichen Heiligthum öffnet sich diese sittliche Sphäre auch theils zu einer Gemeinschaft mit Individuen eines anderen Hausstandes oder einer andern Sphäre, durch Gäste im wesentlichen Verhältniß der Gleichheit, durch Dienende im Verhältniß der Ungleichheit, theils setzt sie sich als eine geschlossene Einheit, deren Vertreter der Hausvater ist, in lebendige Beziehung zu dem öffentlichen Gemeinwesen, dem sogenannten weltlichen in der Commune oder der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate, dem kirchlichen im Verhältniß zur Einzelgemeinde und zum größeren kirchlichen Organismus der Confession.

1. Von der Hausfreundschaft und Gastfreundschaft war § 70 die Rede. Hebr. 13, 2. Röm. 12, 13. 1. Petri 4, 9. Das Uebergewicht des Gebens macht die Familie in der Erscheinung zur übergeordneten. Aber da sie im Gebendürfen sich geehrt fühlen muß, so ist die Ungleichheit unmittelbar in wesentliche Gleichheit zurückgebracht, auch abgesehen von der Wechselseitigkeit des Verhältnisses, das sich auch auf das Gebendürfen erstreckt. Das Verhältniß des Wirths darf nicht zur Clientel werden, aber auch die Hausfreundschaft kein Cicisbeat. Die Haus= und Gastfreundschaft vergönnt auch Andern die Anschauung des eigenen Hauswesens, Behagens, Glückes: aber daraus folgt wieder, daß Ehe und Familie selbst in sich eigenthümlichen Gehalt haben müssen, um dieses richtig vollbringen zu können. Bei Manchen ist Gast= und Hausfreundschaft Ausstellung der eigenen Leere — das Haus ein Staat gleichsam, der nur für Andere sein will, nur ein Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten, was nicht ohne viel unwahren Schein und Künste ablaufen kann, zerstreut

Digitized by Google

und täuscht. Denn wer nicht vor Allem eine zusammengefaßte Persönlichkeit in sich ist, kann auch Nichts geben.

2. Die Dienenden. In die äußerlich begünstigteren Hauswesen werden Dienende aufgenommen, um, wenn auch im Verhältniß der Ungleichheit, den dienenden Ständen an dem Segen des christlichen Hauswesens und den Gütern der höheren Stände Antheil zu geben. Desto roher ist das Verhältniß, je mehr es blos auf Dienstvertrag ruht, obgleich das die Grundlage bleibt (§ 17. 18. 33[a]); desto christlicher, je mehr Treue, Anhänglichkeit von Seiten der Dienenden, Vertrauen und Freundlichkeit von Seiten der Herrschaften das ganze Verhältniß beseelt. Auch hier ist das einigende Band (gegenüber dem blos natürlichen oder rechtlichen Verhältniß, vgl. § 17, 23. 33[a]) das Bewußtsein, daß in der absoluten Sphäre vor Gott Dienende und Herrschende gleich sind. Jac. 1, 9. 10. Eph. 6, 5—9. Col. 3, 22 f. 4, 1. Tit. 2, 9. 10. Die Klagen über die dienende Klasse sind jetzt besonders häufig. Die Herrschaften tragen aber daran mehr Schuld, als sie bekennen, ja die Hauptschuld. Denn auch hier muß zuvorkommende Liebe des höher Stehenden, Aelteren die Tugend der Dienstboten wecken.

Mit den Dienenden schließt sich das Hauswesen ab als ein Abbild im Kleinen von Staat und Kirche. Die Familie ist in ihrer von Liebe beseelten und vernünftig weisen Gliederung Beides, ein Hausstaat und eine Hauskirche, hat demgemäß eine Hausordnung, Hauszucht, Hausandacht.

Zweite Abtheilung.

Die besonderen, durch Reflexion oder menschliche Kunst erzeugten sittlichen Gemeinschaften.

Erstes Kapitel.

Der Staat.

§ 75.

Begriff des Staates und sein Verhältniß zu anderen sittlichen Organismen.

Der Staat ist weder nur eine Familie in gigantischem Maaßstab, noch die sittliche Gemeinschaft schlechthin, auch nicht die bloße Summe

Digitized by Google

der von ihm umschlossenen Gebiete. Er ist vielmehr, obwohl er auf seine Weise alle anderen ethischen Sphären in sich faßt, wie sie ihn umfassen, ein selbstständiges ethisches Werk mit eigenem Prinzip. Denn er ist die irdische Verkörperung der öffentlichen Gerechtigkeit und hat das göttliche Recht des Rechtes in einem Volksleben mit der Nothwendigkeit einer Naturmacht, also auch mit Zwang und Gewalt zu vertreten. Er ist wie die Ehe weder unmittelbar Gottes Werk, noch Etwas Profanes, sondern er ist auf göttlichem Grunde ein menschliches Produkt und hat so eine göttliche und eine menschliche Seite an sich. — Aus seinem Prinzip, dem Recht, ergeben sich die Grundforderungen, die an ihn zu stellen sind, mit deren grundsätzlicher Verleugnung er nicht mehr Staat wäre. An dem Recht ist aber die formelle und die materielle Seite zu unterscheiden. Die Vollkommenheit seiner Form erhält das Recht durch die Form des Gesetzes. Am vollkommensten ist es, wenn das Gesetz durch ein Gesetz der Gesetzgebung zu Stande kommt, welches Verfassung heißt. Der Inhalt des Rechts und Gesetzes hat eine bewegliche Seite an sich durch den Wechsel der Verhältnisse und Bedürfnisse. Unbeschadet der Beweglichkeit oder Veränderlichkeit ist aber eine Continuität des Rechtes sittlich möglich und gefordert, nämlich so, daß die berechtigte legislative Macht, nicht aber Revolution von oben oder von unten, das Recht und Gesetz nach seinem Inhalt fortbildet, und ohne Verletzung der formellen Continuität eine Geschichte des Rechtes und Staates möglich wird. — Weil jeder Staat eine Gemeinsamkeit der Geschichte des Landes und Volkes voraussetzt, das, von seinem eigenthümlichen Nationalgeist beseelt, seiner Stufe und seinem Bedürfnisse gemäß sich seine Rechtsordnungen schafft, so kann die staatliche Aufgabe nicht in Einer die ganze Menschheit umfassenden Anstalt des Rechtes, dem Universalstaat liegen; sondern sie kann sich nur in einer Vielheit von Staaten verwirklichen, deren Jeder in sich die Souveränität hat. (Vgl. oben § 18. 23. 33 a.)

[Kant, Rechtslehre. Hegel, Rechtsphilosophie. Schleiermacher, Entwurf eines Systems der Sittenlehre ed. Schweizer S. 274 f. Lehre vom Staat. Ueber den Beruf des Staates zur Erziehung: Werke, zur Philosophie. Bd. 3. S. 227 f. Christliche Sitte. S. 241 f. 440 f. Rothe, Ethik. 2. A. Bd. 2 S. 204 f. Encyklopädie S. 83 f. Chalybäus, Speculative Ethik. II. § 197 f. Trendelenburg, Naturrecht. § 150 f. Stahl, Rechtsphilosophie. II, 2. v. Mühler, Grundlinien einer Philosophie der Staats- und Rechtslehre. Herbart, Praktische Philosophie. Bd. 8. vgl. auch Bd. 9. Lotze, Grund-

Digitized by Google

züge der praktischen Philosophie. S. 60 f. Ulrici, Grundzüge der praktischen Philosophie I, 252 f. J. H. Fichte, Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte. Jhering, Kampf um's Recht. Dahn, Rechtsphilosophische Studien. S. 112 f. Lasson, System der Rechtsphilosophie. Baumann, Handbuch der Moral. Schuppe, Grundzüge der Ethik. Thiersch, Ueber den christlichen Staat. 1875. — Köstlin, Staat, Recht und Kirche in der evang. Ethik. Studien und Kritiken. 1877. Gladstone, Der Staat in seinem Verhältniß zur Kirche. Coleridge, Church and State. Weisse, Philosophische Dogmatik III, S. 617—654. Vinet, Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la separation de l'église et de l'état. 1842. Zeller, Staat und Kirche. Minghetti, Staat und Kirche. Gefffen, Staat und Kirche. Thompson, Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten. Herrmann, Ueber die Stellung der Religionsgemeinschaften im Staate. Das staatliche Veto bei Bischofswahlen. Harleß, Staat und Kirche. Beck, Kirche und Staat und ihr Verhältniß zu einander. Vilmar, Theologische Moral. Bd. 2 u. 3. v. Oettingen, Christliche Sittenlehre. S. 678 f. Hofmann, Theologische Ethik. S. 262 f. Golther, Staat und Kirche im Königreich Würtemberg. Nippold, Die Theorie der Trennung von Kirche und Staat. Sohm, Verhältniß von Staat und Kirche. 1873. Krauß, Das Dogma von der unsichtbaren Kirche. S. 236 f. Dorner, Kirche und Reich Gottes. S. 305 f.

1. Abhängigkeit des Staates vom religiösen Gebiet. Diese ist früher schon erwähnt (§ 34 [a], vgl. § 63, 2), da wir die Unvollkommenheit der Rechtsstufe für sich betrachteten. Sie zeigt sich aber besonders darin, daß es kein Gesetz, keine Controlle oder Garantie und keine irdische Macht giebt, die vor Mißbrauch der Gewalt bewahren könnte als die christliche Gewissenhaftigkeit und Treue, wie die Achtung vor der Freiheit und Persönlichkeit in Fürst, Beamten und Volk. Ohne Glauben an die lebendige Vorsehung wird kein Volk Krisen des Staatslebens, die nicht ausbleiben, mit Tapferkeit und Geduld, mit Schonung und Gerechtigkeit glücklich überstehen. Aber auch der Gesetzgebung, die aus dem Totalcharakter des Volkes schöpfen muß, fehlt es, wo dieser nicht sittlich religiöse Kraft hat, an der gesunden Produktivität, weil es dem Volke an der idealen zweckebildenden Gesinnung fehlt. Diese vereinigt Obrigkeit und Unterthanen zum Gemeingeist, der von Begeisterung für die Gesammtaufgaben des Volkes getragen ist.

2. Viele sonst wohlgesinnte Christen möchten am liebsten den Staat als eine große Familie denken, den Monarchen als Vater des Volkes; und das gehört ja allerdings zum Segen der monarchischen Verfassung,

Digitized by Google

daß dem Staat bei ihr etwas von der Wärme des Familienlebens zu Gute kommt. Allein Familie ist der Staat nicht. Das zeigt z. B. die Strafgewalt; in der Familie ist Zucht, was im Staate Strafe. Letztere kann bis zur Todesstrafe gehen. Aber kein Vater tödtet sein Kind. Auch hier ist Vermischung der Sphären nicht sittlich. Das erhellt auch daraus: wenn der Staat nur Patrimonialstaat wäre, so wären die Bürger stets unmündig, unter der Pädagogie der Obrigkeit stehend. Aber diese erfüllte ihre erziehende Aufgabe schlecht, wenn die Bürger in ewiger Unmündigkeit gehalten blieben. Da verfiele der Staat in denselben Irrthum wie die katholische Kirche. Sind aber die Bürger mündig, so müssen sie auch aktiven Antheil am Staatsleben und an seinen Hauptfunktionen nehmen. — Wie der Staat aber nicht Familie ist, so darf er auch nicht mit der Kirche identificirt werden, weder in Form der Cäsaropapie noch in der des Papocäsarismus. Das Christenthum will keine politische Religion sein, noch eine Theokratie. Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist; die zwei Schwerter müssen geschieden sein. Allerdings findet zwischen beiden göttlichen Ordnungen ein inniger Zusammenhang statt; aber ihre Funktionen unterscheiden sich nach ihren Prinzipien.

Das Prinzip des Staates ist die Rechtsidee; nicht zwar so, als ob er alle Gerechtigkeit auf Erden zu verwalten hätte; sie hat eine Stelle auch in der Familie, ihrer Zucht, in der Kirche, auch im Leben des Einzelnen. Aber er verwaltet das öffentliche Recht, das auch mit Zwang mit der Sicherheit einer Naturmacht durchzusetzen ist. (§ 33 a.) Denn er ist für das Recht der oberste Organismus; er stellt nicht blos das unmittelbare Recht dar, er repräsentirt das Recht in zweiter Potenz, d. h. das nicht blos an sich seiende, sondern das sich selbst wollende und behauptende. Er hat das um jeden Preis durchzusetzende Recht zur Erscheinung zu bringen. Er ist eine Selbstmacht, eine lebendige Existenz, eine moralische Persönlichkeit. (§ 33 a.) Und zwar für alle Gebiete hat er die Stellung, daß er ihr Recht schützt, das in ihrem ethischen Prinzip begründet ist, daß er sie als Rechtsinstitut Alle umschließt. Keineswegs aber ist er die sittliche Gesammtwirklichkeit eines Volkes, noch ist er der Prinzipien der andern sittlichen Sphären mächtig. Er hat nicht Religion zu machen oder zu lehren, Ehen zu stiften 2c.

Digitized by

So ist er auch nicht die Summe aller anderen sittlichen Gemeinschaften, sondern ist eine von ihnen, mit der Verwaltung der Rechtsidee betraut, kraft welcher er allen die Möglichkeit freier, prinzipgemäßer Entwickelung setzen muß, was nicht blos negativ durch Abwehr von Störendem, sondern auch positiv durch Förderung von gerechten Leistungen geschieht. Es ist daher nicht richtig, zu meinen, es sei zu wenig, den Staat als Rechtsstaat zu denken, er müsse auch für die öffentliche Wohlfahrt sorgen (Polizeistaat). Diese Sorge liegt auch in der richtig gedachten Rechtsidee. Der Staat vertritt die Grundbedingungen der freien Entwickelung der Persönlichkeit, der Ehe und Familie, der Gemeinden, Stände, Corporationen, sowohl derer mit realistischem Prinzip wie Agrikultur, Gewerbe, Handel, als derer mit dem ideellen Prinzip, wie Kunst und Wissenschaft, endlich auch der Kirche [1]), indem er das von jeder abwehrt, was ihr die Möglichkeit freier Entwickelung rauben würde, und das ihr verschafft, was ihr nach der Idee der Gerechtigkeit zukommt, dessen Versagung ein Unrecht wäre, nämlich die Mittel, durch welche die Möglichkeit einer freien Entwickelung nicht blos ein Schein, sondern gesichert ist. Demgemäß wird der Staat zuerst sein Recht, das Staatsrecht zu setzen haben. Aber dieses umschließt zugleich das Recht aller andern Sphären; und alles Recht, das er producirt, wie sein eigenes Recht, oder anerkennt und vertritt, wie das Recht der andern Sphären, hat öffentlichen Charakter. So gliedert sich sein Recht mannigfaltig, außer dem Staats- (und Völker)recht in Privatrecht, Familienrecht, Gemeinderecht, Gewerbe-, Handelsrecht, Recht für Wissenschaft (Akademien, Presse), für Kunst, Kirchenrecht. Dem Staat als dem obersten Vertreter des Rechts steht es daher nicht blos zu, das Recht jener Sphären zu schützen, daher auch ihr Recht gegen einander zu begrenzen, sondern auch ihr Recht im Verhältniß zu seinem Recht zu bestimmen, also Herr in seinem Hause zu sein und zu bestimmen, was sein Haus ist, wie weit seine Domäne reicht. Er kann darin irren; seine Entscheidung ist nicht infallibel, nicht irreformabel, aber sie muß als die oberste, letzte, irdische Entscheidung in Rechtssachen durch

[1]) Daher ihn die Apologie, ed. Müller, S. 232 als defensor Evangelii bezeichnet.

Digitized by Google

Gehorsam geehrt werden [1]), oder, wo durch Gehorsam klare Pflichten verletzt würden, durch Bereitwilligkeit zu leiden. Denn durch die Rechtsidee hat der Staat göttlichen Ursprung. Dadurch ist seine Ableitung aus Vertrag, aus Rousseau's contrat social ausgeschlossen. Dadurch ist auch das innere Band, das ihn mit der Religion verknüpft, aufgezeigt. Denn das Recht ist da für das positiv Ethische, so zwar, daß es auch ein Gut in sich ist von absoluter Nothwendigkeit. Seine Souveränität, Majestät hat der Staat dadurch, daß er für das Recht als öffentliches, nationales schlechthin einsteht und hierin keine Macht über sich anerkennt.

3. Der Unterschied des materiellen und formellen Rechts. Die formale Vollkommenheit erhält das Recht durch die Form des Gesetzes. Damit aber alle Willkür — denn auch wohlmeinende ist nicht gut, formell — ausgeschlossen sei, muß es vor Allem ein Gesetz der Gesetzgebung geben. Dieses Gesetz in zweiter Potenz ist nur zu realisiren durch eine Constitution oder ein Staatsgrundgesetz.

Der Inhalt des Rechts lautet verschieden nach Zeit und Ort, nach der Individualität der Völker. Was für ein Volk pädagogisch Freiheit fördernd ist, kann für ein anderes schon mündigeres eine Hemmung der Freiheit sein, was für ein gehobenes Volksleben gerecht und unerläßlich ist, kann für ein tiefer stehendes verderblich sein. Mit den Bedürfnissen wechseln die menschlichen Gesetze und es ist nicht blos ein Gegensatz im Recht der verschiedenen Völker, sondern auch desselben Volkes auf verschiedenen Stufen. Das materielle Recht hat seine Geschichte. Es muß sich fortbilden mit den durch Recht zu ordnenden neuen Verhältnissen, aber auch durch Correctur oder durch reinigendes Verfahren, wo das Recht Unrecht ist oder würde. Man könnte denken, die Sicherheit, Festigkeit des Rechts leide durch Aenderungen. Aber die Rechtscontinuität und Identität des rechtlichen Organismus bleibt erhalten, wenn die Fortbildung des materiellen Rechtes auf formell richtige Weise geschieht, d. h. durch die berechtigten Organe. Der alte Streit zwischen Vernunft- oder Natur-Recht und positivem Recht, der immer wieder auch das praktische Leben bewegt, kann zum gedeihlichen Austrage nur durch die Anerkennung kommen: erstens, daß ein

[1]) C. Aug. A. XVI. Apol. ed. Müller, S. 225 f..

Digitized by Google

Widerspruch des positiven Rechts mit dem vernünftigen Rechtsbewußtsein das erste erschüttert, wenn es sich der Fortbildung entziehen will, daß aber ebenso nur die Rechtsbildung vernünftig heißen kann, die sich als Ausdruck oder Consequenz [1]) einer schon vorhandenen Stufe des rechtlichen Gemeinwillens nachweisen kann. Das ist der politische Ausdruck für den früheren theologischen Satz (§ 5. 72.): das Reich Gottes komme nur auf Grund davon, daß es schon gekommen ist. Stabilismus und Revolution sind gleich verwerflich. Das richtige ist der reformirende Conservatismus. Dieser politischen Fahne, die auch keine besondere ist, weil sie einfach nur die Stellung der wahren und weisen Vaterlandsliebe bezeichnet, müssen die Christen als Bürger zugethan sein, wie verschieden sie dann auch über die Räthlichkeit concreter Fragen denken, durch die sie sich nicht müssen trennen lassen.

Vermischung von Politik und Religion ist verwerflich. Es ist sehr gefährlich, concrete politische Fragen durch die Religion entscheiden zu wollen, also sie zu religiösen zu machen. Denn dadurch werden entweder die politischen Parteien auch zu religiösen, das erzeugt Stolz; den politischen Gegner sieht da der politische Fanatismus leicht als Nichtchristen an und die Religion wird verunreinigt. Da wird ferner, wenn so das Christliche mit einer bestimmten politischen Partei identificirt wird, Mißtrauen und Haß der politischen Partei auch gegen die Religion gekehrt. Treffend sagt die Erlanger Zeitschrift 1862: Man steht in Gefahr, nicht blos ein verkehrter Politiker, sondern auch ein verkehrter Christ zu sein, wenn man Fragen der Politik, wie Ansäßigmachung, Stimmrecht, Finanzen und Handel, Rechtspflege, Gewerbe, Legislatur, Vertretung des Volks dabei, entscheiden will durch das Christenthum nach dem Maße christlicher Erleuchtung. Da meint man ein besserer Christ zu sein, weil man diese oder jene politische Stellung einnimmt, und

[1]) Die Gesetzgebung braucht nicht blos das zum Gesetz zu erheben, was schon Sitte ist, kann vielmehr auch der Sitte entgegentreten und bleibt gerecht, wenn sie aus der innersten gesunden Tendenz des Gemeinwesens heraus divinirt, was durch die formelle Sanktion materielles Recht zu werden berechtigt ist. Das fortschreitende Gesetz muß sich nur mit dem wahren Nationalgeist in Einklang halten und die Probe seiner Zeitgemäßheit ist, daß sich der Volksgeist darin wiedererkenne. Sonst würde immer ein Rückschritt eintreten.

Digitized by Google

Anderen das Christenthum absprechen zu dürfen, weil sie eine politische Ansicht nicht theilen, während doch die politischen Fragen nach ihrem besonderen Prinzip beurtheilt sein wollen und die Religion so wenig darüber Auskunft giebt, als über die beste Art, irgend ein Fabrikat zu machen. Sollte das überhand nehmen, besonders seitens der Geistlichen, so würde die einzige Friedensmacht, welche die politischen Parteien noch in Achtung, Gerechtigkeit, Vaterlandsliebe zusammenhält, die Macht der Religion, in das Parteiwesen hineingezogen und das Salz seine Würze verlieren, das den Körper der Gesellschaft vor Auflösung bewahrt. — Folgt daraus, daß der Christ sich um die öffentlichen vaterländischen Angelegenheiten nicht kümmern, sich keine politische Ansicht bilden soll? Keineswegs. Aber er hütet sich vor Vermischung der Gebiete; denn sie bringt oder mehrt das Chaos. Die Vaterlandsliebe, die Liebe zum Volk ist nicht blos durch Moses Exod. 32 und die Propheten, sondern auch durch Christus selbst geheiligt.[1]) Aber der Frömmste ist nicht der Staatskundigste und durch das Evangelium für sich wird noch nicht über eine Staatsverfassung u. dgl. entschieden. Die politischen Fragen haben ihr selbstständiges Prinzip, wonach sie zu entscheiden sind, und das Christenthum fordert nur von Allen, daß in gerechtem, patriotischem Sinn und in der Form Rechtens die Lösung der concreten politischen Fragen durch den politischen Verstand je nach den geschichtlich gewordenen Bedürfnissen und Möglichkeiten zu Stande komme, über die auch unter gleich Frommen Differenzen der Ansichten sein können, welche in brüderlichem Kampf zum Austrag zu bringen sind.

§ 76. Fortsetzung.

Die staatliche Organisation beginnt mit der Selbstunterscheidung des Volkes in Obrigkeit und Unterthanen. Aber dieser Gegensatz, ohne welchen das Volk identische, ungegliederte Masse wäre, kann sehr verschiedene Gestaltung haben. Welches immer die Form der Obrigkeit sei, es gebührt ihr in dem Gebiet, darin sie Obrigkeit ist, Gehorsam von Gottes wegen, Röm. 13, 1 f. Da sie aber diesen An-

[1]) Luc. 19, 41. 23, 29 vgl. Röm. 9, 1 f.

Digitized by Google

spruch auf Gehorsam nur durch Gott hat, so kann sie ihn nicht geltend machen wider Gott und seine Ordnungen. So ist kein Gehorsam, der Ungehorsam gegen Gott wäre, ihr zu leisten, aber die Anerkennung der Unverbrüchlichkeit und Heiligkeit der Rechtsordnung durch Leidenswilligkeit zu bethätigen.

1. Das öffentliche Recht (§ 75) muß seine Organe haben. Allerdings sind das in gewissem Sinne alle Bürger (§ 23. 33a); aber doch unmöglich so, daß Jeder Einzelne zum Schutze Anderer vor sich selbst oder zum Schutze seiner selbst vom Gemeinwesen bestellt sein kann. Da würde ja gerade nicht zur Wirklichkeit und Erscheinung kommen können, was doch das Wesentliche ist, nämlich das Ganze. Die Person des Staates handelt für das Recht und nicht der Einzelne mit seiner Privatneigung, Parteilichkeit, Leidenschaft oder sich opfernden Nachgiebigkeit. Es muß also das Volk sich selbst differenziren in Träger des öffentlichen Rechtes und seiner Gewalt und solche, die demselben unterthan sind. Der Gehorsam gegen den Staat wird zum Gehorsam gegen die, die den Staat zu vertreten befugt sind. Das ist der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen. Die Obrigkeit muß persönliche Träger haben. Jedoch ist eine schlechthinnige Coincidenz von Amt und Person nicht da.

2. Es kommt dabei an sich nicht darauf an, welche Gestalt die Obrigkeit habe. Sie kann monarchisch oder collegialisch sein; oder die obrigkeitliche Gewalt kann regulär oder wenigstens subsidiär an Fürst und Stände vertheilt sein: kurz, die Obrigkeit, die es *ist*, nicht blos zu sein scheint, hat nach göttlicher Ordnung in ihrem Gebiet Gehorsam zu fordern. Indem Paulus Röm. 13, 1 f. diese Forderung ausspricht an *jede Seele*, fordert er zugleich, daß Jeder sich dem Staatswesen anschließe. Denn das geschieht eben durch Unterordnung unter die Obrigkeit, unter den geordneten, gesetzlichen Willen des Gemeinwesens, [dessen Vertreter die Obrigkeit ist, die aber eben daher selbst an diesen gesetzlichen Willen (§ 75 S. 513. 520) gebunden ist], dem auch der König, der durch Erbfolgeordnung zum Thron berufen ist, indem er diesem Rufe folgt, sich unterzieht. Was ist nun aber genauer der Sinn von Röm. 13, 1 f.? Soweit ist man einig, daß Röm. 13, 1 f. Gehorsam gegen die Obrigkeit als gegen Gottes Ordnung geboten ist.

Digitized by Google

Der Apostel sagt, nachdem er zuvor vor eigenmächtigem Sichrächen, sich selbst Recht nehmen gewarnt: es ist keine Obrigkeit als von Gott, und die es ist, die ist von Gott geordnet. Das Erste spricht als allgemeinen Grundsatz aus, daß die Existenz einer Obrigkeit überhaupt göttlichen Ursprung habe, keinen geringeren, keinen blos physischen oder subjektiven menschlichen Ursprung. Das Zweite wiederholt dieses in positiver Form, aber so, daß die Anwendung gemacht wird auf die concreten Obrigkeiten, die es sind. Jede, die es ist, ist als gottgeordnet in ihrem Kreise anzusehen und zu respektiren. Damit ist nicht gesagt, welche Personen im einzelnen Falle als Obrigkeit, also als gottgeordnet anzusehen seien; hierauf läßt er sich nicht ein; sondern er bleibt stehen bei der Anstalt. Daher er auch gar nicht den Unterschied von schlechter und guter Obrigkeit macht; denn die Anstalt ist immer nur gut; nur die Personen sind es nicht immer; obwohl es in seinem Sinn liegt, daß auch den Personen, sofern und soweit sie Obrigkeit sind, die Person mit dem Amte, der Anstalt eins ist, unweigerlich Gehorsam gebührt. Nun wird aber von Einigen gesagt: Paulus gebe nicht blos an, was der Obrigkeit als Anstalt zukomme, sondern auch, woran man sie erkenne, nämlich an dem ὑπερέχειν. Sollte im ὑπερέχειν das sichere Kennzeichen der Obrigkeit liegen, d. h. sollte man, wer die gottgewollte Obrigkeit sei, nur an der Macht[1]) erkennen, so würde Paulus sagen, was er zweifellos nicht sagen kann: man solle lediglich der jedesmaligen Obmacht folgen; aber vielmehr sagt er: der übergeordneten Obrigkeit. Wer diese sei, ist in gewöhnlichen Zeiten leicht zu sagen, in ungewöhnlichen Fällen ist es schwierig, ja nicht zu erschöpfen, weil es da auf concrete Verhältnisse ankommt. Besondere Schwierigkeit macht dabei, daß wie durch die Länge der Zeit auch aus ursprünglich ungerechtem Besitz doch Eigenthum werden kann, so auch gewaltsame Besitzergreifung, Eroberung eines Landes zum Eigenthum werden und eine rechtmäßige Obrigkeit schaffen kann. So gewiß nun der Christ nicht die Beraubung des rechtmäßigen Inhabers der obrigkeitlichen Gewalt mitbewirken darf,

[1]) Die Macht ist nicht gleich Recht, wie die Evangelische Kirchenzeitung 1851, Vorrede, will. Nach Hengstenbergischer Theorie hätte eine glückliche Revolution sofort das Recht als von Gott eingesetzte Obrigkeit zu gelten.

Digitized by Google

vielmehr ihm Treue schuldig ist [1]), so darf doch bei solchen großen politischen Wendepunkten der Einzelne nicht willkürlich eingreifen, weder mit bewaffnetem Widerstand noch mit öffentlichem aktivem Handeln für die Legitimität: sondern er hat der geordneten Vertretung (s. u. § 77, 2) die Sache zunächst zu überlassen, da sie eine allgemeine Sache ist, nur aber sich des Unrechts zu enthalten. [2]) Wie der neuen Gewalt, wenn sie wirklich Obrigkeit sein will, zukommt, die alten Bande der Pietät zu achten, also vor Austrag der Sache keinen Huldigungs- oder Beamteneid zu fordern, so ziemt es nach definitivem Austrag der Sache der abgehenden Obrigkeit, die Gewissen von ihren Verpflichtungen zu entbinden. Denn eine Obrigkeit muß das Land haben. Die Person ist da für die Anstalt. In solchen Fällen wird immer Vieles dem gewissenhaften christlichen Urtheil überlassen bleiben, da sich nicht für alle Fälle entscheidende Kennzeichen aufstellen lassen, wer noch oder schon die ἐξουσία sei. Wie ist es aber mit politischen Bewegungen innerhalb desselben Volkes? Auch da kann Paulus nicht meinen, daß nur dann die ἐξουσία Anspruch auf Gehorsam habe, wenn sie auch die Obmacht hat, wenn nicht, dann nicht. Er will nicht sagen, daß z. B. in revolutionären Zeiten die rechtmäßige Dynastie und Obrigkeit zu verlassen und zur Revolution überzugehen sei, wenn die Obmacht auf Seiten der Revolution wäre. Der Apostel will uns

[1]) Diejenigen decken sich vergeblich mit Pauli Namen, welche, nachdem sie ihrem angestammten Fürsten die Treue geschworen haben, wenn er eine Zeitlang seinen Feinden unterliegt und Empörer oder Fremde den Eid der Treue für sich verlangen, ihn bereitwillig schwören, etwa unter dem Vorgeben: die Feinde des eigenen Fürsten hätten diese Macht nicht bekommen, wenn sie ihnen nicht wäre von oben gegeben. Joh. 19, 11; ihre Macht sei ein Gottesurtheil. Es ist freilich nach Umständen eine bequeme Lehre, sich einfach der Macht zu fügen, statt dem Recht, und die Personen, welche die Macht haben, als die Obrigkeit anzusehen. Aber wenn man aus Feigheit oder Selbstsucht oder aus grundsätzlicher Verachtung des Staates für angemessen hält, jedesmal mit der Macht zu schwimmen, soll man nicht den Apostel zum Mitgenossen und Rathgeber der Treulosigkeit machen.

[2]) [Eine innerhalb der gesetzlichen Schranken versuchte Einwirkung auf die öffentliche Meinung ist wohl kaum nach des Verfassers Meinung ausgeschlossen, da er für ein freies Staatsleben Oeffentlichkeit und freie Diskussion fordert § 77, 2. § 78. 70, 2.]

Digitized by Google

überhaupt nicht etwa mit der Macht, mit dem Strome schwimmen lehren; sondern er hat die rechtmäßige Obrigkeit im Sinne; dieser, und sofern sie es ist, gebührt der Gehorsam. — Aber aus demselben Grunde, weil es dem Apostel nicht darauf ankommt, bestimmte Personen zu bevorzugen, sondern die heilsame Gottesordnung und Anstalt der Obrigkeit zu empfehlen, sagt er auch überhaupt nicht, daß die, welche die Macht haben, ebendamit auch das göttliche Recht haben, Gehorsam zu fordern, selbst wenn sie die Rechtsbasis zertrümmerten, auf der sie Obrigkeit sind; sondern er sagt, daß die Obrigkeit, die es sei, also nicht etwa künftig werden werde oder früher gewesen sei oder scheinbar sei, sondern die noch jetzt rechtmäßig es sei, als Gottes Ordnung zu gelten habe. Die Personen, welche das Amt überkommen haben, können möglicher Weise gegen die Anstalt oder das Amt, das göttliche Autorität hat, handeln. Sagte man nun bei solchem Auseinandertreten von Amt und Person sei doch nach dem Apostel das Accidentelle, die Person und nicht das bleibende göttliche Amt zu betonen, so hieße das: wer in solchem Falle der Person ungehorsam ist, um dem Amt, das Gottes Ordnung ist, zu gehorchen, der widerstehe Gottes Ordnung, dadurch daß er ihr gehorche. Die nothwendige Unterscheidung der Personen, die überhaupt oder in bestimmter Beziehung behaupten Obrigkeit zu sein, und des Amtes wird Act. 4, 19 gemacht. Das mögliche Auseinandertreten von Amt und Person hebt Petrus hervor, indem er nicht sagt: man muß Gott mehr gehorchen als der Obrigkeit, sondern als „den Menschen". Der Obrigkeit gebührt immer Gehorsam; sie ist immer Gottes Ordnung, denn ihr göttliches Recht, wie ihre göttliche Pflicht ist es, das Recht zu handhaben. Aber die Person, die etwas wider Gott und göttliche Ordnung gebietet, scheint in solchem Akte nur Obrigkeit zu sein, von Gott dazu bevollmächtigt; in der That aber ist es nur die menschliche unwürdige Person, nicht das Amt, die solche Sünde fordert; daher ist das Gebotene unverbindlich. Aehnlich Matth. 22, 15 f. Es ist wohl vereinbar, was die Pharisäer und Theokraten nicht für vereinbar halten, dem Kaiser das Seine zu geben und Gott das Seine, weil es ein Recht der Obrigkeit wider Gott nicht giebt, sie all ihr Recht aber von Gott ableitet. Die Christen erweisen der Obrigkeit den Gehorsam nicht blind, sondern

Digitized by Google

bewußt, gewissenhaft, aber um so intensiver: bewußt d. h. gewiß über die obrigkeitliche Stellung der Gebietenden, gewiß aber auch in Betreff des Inhaltes, daß er nicht gottwidrig und wider das Gewissen sei, was gar nicht blos von unmittelbar religiösen, sondern auch von sittlichen Dingen gilt. Der christliche Gehorsam gegen die Obrigkeit ist nicht blos ein Gehorsam aus Furcht vor Strafe, sondern geschieht um Gottes willen, weil der Christ weiß, daß Gott die Obrigkeit auf Erden bestellt hat 1. Petri 2, 13. Röm. 13, 5, freudig und willig als ein Gottesdienst; seien die Opfer auch schwer, sie sind Opfer auf Gottes Altar. Röm. 13, 6.

Kurz: die obrigkeitlichen Personen haben um ihres Amtes willen, d. h. formal wegen seiner göttlichen Einsetzung, material um seines Zweckes, der Gerechtigkeit willen, Gehorsam zu verlangen. Damit ist von selbst gesagt:

a) Daß der Christ verpflichtet ist, jedes ungöttliche Ansinnen, und käme es auch von der Obrigkeit, jede Aufforderung zur Sünde, z. B. der Veruntreuung fremder Rechte, von sich zu weisen.

b) So lange die Obrigkeit Obrigkeit ist, d. h. so lange sie nicht grundsätzlich den Boden des Rechts überhaupt bricht, durch den sie Obrigkeit ist, ist ihr (im Uebrigen) in ihrer Sphäre, auch wenn sie in vielen Fällen ungerecht verführe, zu gehorchen, auch Unrecht zu leiden. Der Widerstand darf nicht die Absicht der Defensive, der Vertheidigung des Rechtes überschreiten. Es darf nicht die Obrigkeit in der ihr zustehenden Sphäre verletzt, es darf nicht zum Angriff gegen das fremde Recht [das Recht der Obrigkeit überhaupt, so lange sie noch Obrigkeit ist, Gehorsam zu fordern] fortgegangen werden.

c) Wollte freilich ein Träger des obrigkeitlichen Amtes mit dem Recht überhaupt nicht mehr zu thun haben, sondern nur mit der Willkür, so schnitte er selbst das Band entzwei, das die Göttlichkeit des Amtes mit der Person verbindet und die Person an der Heiligkeit des Amtes theilnehmen läßt. Das käme einer Abdication und Revolution gleich. Gegen letztere aber hätte der den Staat erhaltende conservative Sinn des Christen zu reagiren, und zwar ganz aus denselben Gründen, aus welchen es göttliche Pflicht war, durch Stiftung des Staates dem Chaos und der Willkür im Rechte das Ende zu geben. So lange

Digitized by Google

dagegen jenes Aeußerste noch nicht geschehen ist und offenkundig vorliegt, darf weder leidensflüchtige Willkür, noch das hochfahrende Wesen falscher Freiheitslust Einzelner oder großer Gesammtheiten sich herausnehmen, die noch vorhandene göttliche obrigkeitliche Ordnung, wäre in Wirklichkeit auch viel Carrikatur in ihr, durch Auflehnung anzutasten.

§ 77. Fortsetzung.

Die Verfassung.

Die Ordnung, welche das Verhältniß zwischen der Obrigkeit und den Unterthanen regelt, ist die Verfassung. Eine absolut beste Verfassung giebt es nicht, sondern nur relativ beste nach der Stufe und Individualität eines Volkes (§ 75, 3). Gleichwohl darf gesagt werden, daß das despotische Verhältniß zwischen Obrigkeit und Unterthanen in Form des Cäsarismus wie der Ochlokratie dem christlichen Geiste so wenig entspricht, als die Anarchie. Das Christenthum begünstigt eine staatliche Ordnung, wenngleich nur mittelbar und nicht durch Gebot, bei welcher es nicht auf blos passiven Gehorsam, sondern auch auf aktive Betheiligung der Bürger am Staate abgesehen ist. Die wesentlichen Funktionen des staatlichen Organismus oder die Theile der Staatsgewalt sind ideellerseits Legislation, realerseits Verwaltung und Justiz. Diejenigen, durch welche als seine Betrauten das Volk mit entscheidendem Antheil am Staatswesen theilnimmt, sind eben damit ein Theil der in diesem Fall zusammengesetzten Obrigkeit, Röm. 13, 1 f., und verbindlich ist das von beiden Theilen gutgeheißene Gesetz.

1. Man streitet viel, besonders von naturrechtlichem Standpunkt, über die beste Verfassung. Aber man kann a priori diese Frage nicht beantworten und auch das Christenthum thut es nicht. Es gehört zu seiner Elasticität, sich unter jeder Verfassung behaupten zu können. Es kommt die Geschichte und Individualität eines Volkes in Betracht, und es kann daher nicht ein und dieselbe Verfassung für alle Völker und für alle Stufen die beste sein. Das Christenthum schreibt auch keine vor. Es stellt nur Grundsätze auf, deren Befolgung auf immanentem Wege und ohne Gewalt gewisse grobe Uebelstände, rohere Formen des Staatslebens überwindet. Im Allgemeinen nun ist zu sagen: dem G e i s t des Christenthums und besonders der evangelischen Kirche, welche auf die Ausarbeitung der Persönlichkeit gerichtet ist, entspricht

Digitized by Google

überhaupt keine Ordnung, die nur auf passiven Gehorsam der Unterthanen berechnet ist, sondern nur eine solche, die auch eine aktive, wenigstens mittelbare sittliche Betheiligung am Staate gewährt, nicht blos in freiem Gewissensgehorsam, sondern in freiem Thun. Denn die Liebe des Christen umfaßt auch das irdische Vaterland.

Vergleicht man aus diesem Gesichtspunkte die drei Hauptformen staatlicher Verfassung, die Demokratie, Aristokratie, Monarchie, so erinnert die Geschichte der alten Völker daran, daß ein Volk verschiedene Formen durchlaufen und daß jede für ihre Zeit die beste sein kann. Während aber in der alten Zeit das eine System das andere nur stürzte und ablöste, so zeigt die christliche Zeit das Streben der Ineinanderbildung der berechtigten Momente derselben.

a) An der Idee der Demokratie ist das Wahre, daß sie lebendige, von der Staatsidee bewegte Bürger haben will. Aber die demokratische Verfassung ist die elementarste, optimistische. Während die staatsmännische Gabe eine besondere ist, nicht eine allgemeine, redet und handelt die demokratische Ansicht, als könnte oder müßte jeder Bürger staatlich aktiv im produktiven Sinne sein, als wäre Politik nicht eine Kunst. Das staatlich produktive Handeln ist nicht von der Art, daß der Mensch ohne dasselbe von dem absoluten Gute ausgeschlossen wäre. Die demokratische Ansicht steht aber vor der Gefahr, es zu verabsolutiren. Ferner ist in der Demokratie viel Schein; denn in Wahrheit regieren doch nicht Alle, sondern häufig Demagogen, die durch Schmeicheleien gegen das Volk sich an die Spitze bringen. Die Demokratie enthält fast keine Schutzwehr gegen das größeste Uebel für jede Sphäre, daß nämlich die innerlich Berufensten vom Berufe ausgeschlossen werden in Ostracismen mancherlei Art, die Unberufenen aber den Beruf erhalten. Der demokratische Standpunkt ist ferner dann unsittlich, wenn es ihm auf das Herrschen und das Recht zu herrschen, nicht aber auf das Herrschen des objektiven Rechts oder der Pflicht ankommt. Die Demokratie stellt am leichtesten die sittliche Ordnung des Staates als einer göttlichen Anstalt und das göttliche Recht der Obrigkeit in Schatten. Wo ein rein demokratisches Gemeinwesen sich weiter als über eine Stadt, wo es sich auf ein Land ausdehnt, da ist die reine Demokratie eine physische Unmöglichkeit, weil da nicht mehr Jeder unmittelbar

Digitized by Google

mitregieren und Gesetze geben kann. Da müssen Wahlen vorgenommen werden und hierin ist schon ein Ansatz zum aristokratischen Element. Ohne Temperirung durch aristokratische Elemente würde die Demokratie zur Ochlokratie führen.

b) Die Aristokratie hat auch ihre besonderen Vorzüge, weniger die Plutokratie, die in Nordamerika und zum Theil in Europa sich an die Stelle des Geburtsadels oder neben ihn gesetzt hat. Der Adel der Bildung, des Charakters, der Intelligenz wird gottlob stets bleiben und seine einflußreichere Stellung in der Wirklichkeit behaupten. Aber aristokratische Verfassungen haben so wenig Dauer gezeigt als demokratische; jene haben sich besonders einem engen, oft selbstsüchtigen Kastengeiste zugänglich gezeigt.

c) Die monarchische Verfassung ist ohne Zweifel weit mehr als die demokratische und aristokratische fähig, die Continuität des Staatswesens und damit seine feste Gestaltung zu wahren. Ebenso entspricht sie am besten der Idee der Regierung. Denn von der Exekutive gilt das Homerische *εἱς κοίρανος ἔστω*.

Die erbliche Monarchie ist der Wahlmonarchie vorzuziehen, wie die Erfahrungen, die Polen und auch Deutschland mit seinem Kaiserthum gemacht hat, zeigen. Durch die Erblichkeit wird das Regiment des Staates über Rivalität, Ehrgeiz innerhalb des Staates, über gefährliche Conflikte und Bürgerkriege hinausgehoben. Sodann bildet sich in der erblichen Dynastie eine heilsame, die Continuität sichernde Tradition; durch sie schlägt die Liebe des Volkes zum Staat leichter Wurzel und dieses, indem es im Fürsten den Repräsentanten des Staates sieht, gewinnt ein gesicherteres Bewußtsein vom objektiven Wesen des Staates und seiner Rechtsordnung. Zugleich aber zieht der Staat durch die Erblichkeit der Monarchie den Segen der Familienpietät, etwas von der Wärme des Familienlebens an sich, so viel als der Staatsbegriff zuläßt. Dieses Gut können sich Republiken, welcher Art sie sonst seien, nicht aneignen. Von der Monarchie ist aber die Despotie zu unterscheiden, in welch letzterer auch selbst die richterliche Gewalt von der Willkür des Fürsten abhängig ist [1]). Aber nicht blos

[1]) Preußen hatte die Unabhängigkeit der Gerichte auch vor 1848, war also keine Despotie.

Digitized by Google

diese Unparteilichkeit und Unabhängigkeit der richterlichen Funktion ist es, was dem Ethos des Staates entspricht. Es kann ja nicht einmal unabhängige Rechtspflege stattfinden, wenn die gesetzgebende Macht die Normen für die Gerichte vielleicht nach Willkür bestimmen könnte. Weil ferner die Gesetzgebung unablässig fortschreiten muß, aber aus dem realen, redenden Bedürfniß des Volks heraus, nicht aus einer fremden äußerlichen Quelle (§ 75), nenne sie sich menschlich oder göttlich, so ergiebt sich von selbst, daß der Volksgeist bei der Fortbildung der Gesetze mitthätig sein muß. Es darf an dem Gesetz nicht der Schein eines blos individuellen Ursprungs haften.

2. Da das Recht, um deswillen der Staat da ist, seine Vollkommenheit nur erhält in der Form des Gesetzes (§ 75), so ist die Gesetzgebung die grundlegende Funktion und es bedarf daher eines Gesetzes der Gesetzgebung, eines Staatsgrundgesetzes (§ 75 S. 509, 513). Das Grundgesetz ist die Constitution, das Wesen der Verfassung im engeren Sinne. Republik wie Monarchie bedarf einer Constitution. Aber es gelingt der Republik nicht so gut, Turbationen der Bahn so leicht zu überstehen, wie der Monarchie, am wenigsten, sich vor zwei freiheitsfeindlichen Extremen, der Anarchie und dem Absolutismus der Centralisation, zu bewahren. Beides ist leichter erreichbar im monarchischen Verfassungsstaat [1]). Ist daher einem monarchisch regierten Volke der Antheil an der Gesetzgebung durch das Staatsgrundgesetz gesichert, so ist die bis jetzt höchste Stufe der Staatsform erreicht.

Die Gesetzgebung kann nur eine gemeinsame That des Volkes, d. h. des Rechtsvolkes oder des mündigen Theils der Nation sein. Denn nur dadurch entspricht der Ursprung des Gesetzes seiner Bedeutung als einer öffentlichen Rechtsordnung, in die sich das Volk einleben, in der es sich heimisch finden muß. Sein Ursprung muß aus denen sein, für die es ist, allerdings aus ihrer wahren, besseren Rechtsnatur heraus. Es ist aber dabei ebenso sittlich verkehrt, unter dem

[1]) Der Hauptvorzug der monarchischen Verfassung ist die Elasticität, wornach sie den Rahmen zu bieten vermag, keines der heilsamen Elemente der andern möglichen Verfassungen auszuschließen, sondern sie kann alle sich aneignen und einverleiben.

Digitized by Google

Volke nur die Regierten zu verstehen und die Regierung als ihren Gegensatz oder ihre Hemmung zu behandeln, wie umgekehrt nur in der Regierung oder Beamtenhierarchie den Staat zu sehen. Nur die regierende Gewalt und die Regierten constituiren zusammen das Volk und offenbaren den wahren Volksgeist. Daraus ergiebt sich: a) die Regierten nehmen Antheil an der Gesetzgebung und es ist Gesetz der Gesetzgebung, daß dieser Antheil ausgeübt werde, daß ohne Zustimmung der Regierten durch ihre Vertreter, d. h. der Repräsentation oder Kammer, kein Gesetz Gesetzeskraft erhalten kann. b) Da aber auch die Regierung zum Volk gehört, so muß auch verlangt werden, daß sie, die natürliche Vertreterin des Bestehenden und der Stetigkeit des Staatswesens nicht blos in der Legislation mitberathend wirke, sondern frei in die Fortbildung der Gesetze einwillige, also nicht überstimmt werden könne. Mithin ist ein blos suspensives Veto der Regierung verwerflich. Es kommt ihr das absolute zu, das auch die Kammern gegenüber den Regierungsvorschlägen haben. Ebenso aber darf es nicht dahin kommen, daß die Majorität die Minorität tyrannisirt; nicht dahin, daß alle Unterschiede im Volke ausgelöscht, alle organischen Bildungen im Volke durch abstrakte Gleichmacherei zerstört werden. Sondern zu einem kräftigen, frischen Leben gelangt der Staat und zu wirklicher Freiheit das Volk erst dann, wenn es reich gegliedert und der Staat die Gliederung dieser Gliederungen ist, die auf natürlicher Basis ruhend doch ethische Produkte sind, wie die Organismen der Gemeinden, Kreise, Provinzen und der Stände. In der Aufhebung der alten Standesunterschiede ist das echt Sittliche, daß es keine blos physischen Stände mehr geben soll, denen Jemand schon durch die Geburt angehört, sondern nur ethische, d. h. auf physischer Basis (§ 17), durch Arbeit und sittlich berechtigte Interessen gebildete, also keine Kasten, keinen Adel im alten Sinn. Kann sich der Adel ethisiren [1]), kann er eine Thätigkeit nachweisen, die er zum Besten des Ganzen auf

[1]) Wie z. B. in England, wo gar nicht die Geburt von Adel jeden wieder in den Adelsstand erhebt.

Digitized by Google

seiner physischen Grundlage am besten vollbringt [1]), so kann die Ethik Nichts gegen ihn einwenden. Es darf keinen Stand geben, dessen Arbeit nur der Genuß ist. Ebenso verderblich aber als die alten Standesunterschiede ist die bloße Negation derselben, ohne ein Höheres an die Stelle zu setzen. Eine Reorganisirung der Stände, Communen, Corporationen, Innungen thut für den Staat überhaupt, besonders aber für die sociale Frage noth.

Aber vielleicht enthält auch sie allein den Weg zu richtiger Lösung des Problems, wie die wahre Repräsentation der Regierten einzurichten sei. Denn alle Diejenigen sind auszuschließen, welche nicht genügende Bürgschaft dafür geben, daß sie wirklich beseelte Theile des Rechtsorganismus sind. Census genügt nicht; diese Timokratie hat Etwas nicht Würdiges, weil die Staatsidee vom Reichthum abhängen soll, ist ein Nothbehelf, obwohl die Leistung der Steuerpflicht eine Bedingung staatsbürgerlicher Rechte wird bleiben müssen. Aber besonders ist nur durch eine Regeneration der Innungen und Aehnliches den betreffenden Ständen ein organisirter Halt, eine Standesehre und Standessitte wieder zu gewinnen, ohne die sie excentrisch und haltungslos sind. Eine der wichtigsten Pflichten des Staates ist, kein Pöbelvolk aufkommen zu lassen, kein Proletariat. Das Proletariat hat in allen Ständen seine Angehörigen und Candidaten. Sein wesentlicher Charakter ist: sittliche Zusammenhangslosigkeit, der Mangel an Haltung durch das Fehlen einer Alle tragenden Organisation der Stände. Aber freilich seinen eigentlichen Heerd hat es in der Klasse der Armen. Durch den Pauperismus ist das Proletariat so gefährlich. (Vergl. § 63.) Der Stoff oder die Bausteine für die öffentliche Gemeinschaft des Rechtes müssen Alle sein. Aber die zahllosen Atome sollen gegliedert sein durch ihre Berufe (§ 68) oder durch Stände. Denn Alle müssen eine ethische Basis haben, Pflichten und dadurch Rechte. (§ 23.) Freilich zeigen solche Fragen immer auch die Grenze der Macht des Staates, seine Abhängigkeit von anderen Potenzen, ohne die er die seinem Leben drohenden Gefahren nicht bestehen kann. (§ 34a 75, 1.)

3. Die Gesetzgebung ist die ideale Seite; sie setzt die Ziele, wozu

[1]) Z. B. Hofchargen, Gesandtschaftsposten, zum Theil Militärämter.

Digitized by Google

schöpferische Liebe und Weisheit gehört. Die reale Seite ist die Verwaltung im weiteren Sinne. Zur Aufgabe derselben gehört vor Allem die Durchführung und Durchsetzung der Gesetze selbst, oder des öffentlichen Rechts. Diese verlangt Klugheit, Technik und Macht. Sie muß geschehen nach dem Gesetz und fällt daher selbst in die Sphäre der Gesetzgebung: nicht daß Verwaltung und Gesetzgebung dürften vermischt werden; aber ihre rechtliche Stellung muß in dem Staatsgrundgesetz bestimmt sein.

Da aber die Durchführung der Gesetze und Ordnungen des bürgerlichen und staatlichen Lebens, welche die nächste Aufgabe der Verwaltung sein muß, sich auch gegen Störungen und Verletzungen durch Unrecht ohne Ansehen der Person behaupten und vollbringen muß nach oben und unten, so ist die Unabhängigkeit der Justiz von der Verwaltung im engeren Sinne nothwendige Aufgabe, so daß sich die reale Seite selbst wieder theilen muß in Administration, Executive und Justizpflege.

Die Verwaltung im engeren Sinne kommt der Regierung zu und theilt sich wieder in verschiedene Branchen. Da sie aber nach dem Gesetz geschehen muß, so folgt, daß die Stände, die an der Bildung der Gesetze mit betheiligt sind, eine Controlle ausüben, aber nicht ein Gericht über die Regierung bilden, weil das die Regierung ihnen unterordnen würde. Oeffentlichkeit gehört zu einem freien Staatsleben. Da die Gesetze zur Ausführung da sind, so sind die Organe der Regierung (durch welche in einer Monarchie der Fürst handelt) für die Ausführung derselben verantwortlich. Der Fürst ist es nicht, wie auch die Stände nicht. Eben daher muß auch die Regierung des Fürsten in Uebereinstimmung mit dem Volke im Allgemeinen zusammengesetzt sein. Für den Fall, daß eine unheilbare Entzweiung zwischen Regierung und Volksvertretung eintritt, muß zur Vermeidung von Revolutionen von oben oder unten ein von beiden Theilen unabhängiger Staats-Gerichtshof vorhanden sein, um zu entscheiden.

4. Die Justiz. Wie die Unabhängigkeit der Justiz von der Verwaltung nothwendig ist, so muß die Justiz im Staate Eine sein. Das tritt in den Apellationsinstanzen hervor. Sie ist ein Majestätsrecht des Staates, daher in Monarchieen mit Recht ihre Sprüche im

Digitized by Google

Namen des Königs geschehen, wenngleich möglicher Weise wider den König — man denke an den Müller von Sans-Souci und Friedrich II. Oeffentlichkeit gehört zum freien Staatsleben auch in der Justiz. Geschworenengerichte sind an sich gut; aber nur dann mit Segen anwendbar, wenn ein tapferer unpartheiischer Rechtssinn nach oben und unten weit verbreitet ist. Was namentlich das Recht der Strafjustiz betrifft, so ist diese § 33ª begründet. Aber es bleibt die Frage: Darf es in einem christlichen Volk auch eine Todesstrafe geben? Die Humanität erhebt häufig Einspruch dagegen; die Politik, die Sorge für das Gemeinwohl beharrt darauf. Aber darf Einer dem Gemeinwohl mit Willen geopfert werden? Die Begründung durch das Gemeinwohl würde auf Abschreckung oder Präventivtheorie kommen und den Einzelnen zum Mittel, zum Opfer für das allgemein Beste machen. Aber der Mensch ist nicht blos wie ein schädliches Wesen, wie ein Thier zu behandeln. Die Gesellschaft erkennt ihn als vernünftigen Menschen an, indem sie ihn nicht blos unschädlich macht, sondern straft, wozu der Staat nicht blos Vollmacht, sondern Pflicht hat. Soll die Todesstrafe ethisch begründet werden, so muß die Begründung zugleich dem Rechte des Verbrechers, wie dem allgemeinen Besten und der wahren Humanität entsprechen. Das thut sie, wenn sie der Gerechtigkeit entspricht, denn die Gerechtigkeit ist mit einer andern Tugend nicht im Widerspruch. Wer absichtlich mordet, ist des irdisch menschlichen Daseins unwürdig, ist todeswürdig: dieses Urtheil ist gerecht, darf, muß ausgesprochen werden, wenn nicht das Leben der guten Bürger entwerthet und nur das Leben der Frevler als unverletzlich bezeichnet werden soll. Es ist also sittlich nicht zulässig, durch Gesetz zu erklären, daß kein Verbrechen hinfort todeswürdig sei. Die Humanität solcher Gesetzgebung könnte sehr inhuman ausfallen, auch insofern als sie die Rohheit im Angriff und in der Vertheidigung oder Nothwehr wieder entfesseln könnte, die von der öffentlichen Verwaltung des Rechts reprimirt wird.[1]) Gegen die Vollstreckung der Todesstrafe macht man besonders geltend, daß dem Verbrecher dadurch die Frist zur Bekehrung gekürzt werde. Allein Bekehrung steht in Gottes Hand;

[1]) Das neue Testament stimmt diesen Sätzen zu Röm. 13, 4. Matth. 26, 52.

Digitized by Google

die Schrift lehrt nicht, daß eine bestimmte Lokalität für sie unerläßlich sei.[1]) Es ist gegen den Sinn der Schrift, daß das Endschicksal eines Menschen von Aeußerem oder von Solchem, was er erleidet, abhänge. Vielmehr hängt es von seiner persönlichen Schuld ab. Was nun diese betrifft, so zeigt die Erfahrung, daß gerade der Ernst des nahen Todes viele Verbrecher zur Bekehrung treibt, daß der Ernst des Todesurtheils die Größe der Schuld ins Bewußtsein führt, während Schonung sie verdunkeln würde, schädlich wirkte. Also thue die Obrigkeit einfach, was ihres Amtes ist, nehme nicht Faktoren in Rechnung, deren Wissen ihr versagt ist. Gerade bekehrte Verbrecher erkennen nach der Erfahrung durch williges Erleiden des Todes die Todeswürdigkeit ihres Verbrechens an und wenn sie es auch nicht durch den Tod sühnen wollen, so wollen sie doch wenigstens sterbend noch Gutes wirken und das Bewußtsein von der Heiligkeit des Menschenlebens befestigen. Die christliche Humanität zeigt sich statt durch absolute Aufhebung der Todesstrafe durch Beschränkung derselben, durch möglichstes Hinwirken auf Bekehrung des Verbrechers, sowie durch Gedenken der Gemeinschuld bei wirklichen Hinrichtungen. Würde dieses Gemeingefühl stark, dann würde das rechte Ende der Todesstrafe kommen, das wahrhaft humane, nämlich das Ende todeswürdiger Verbrechen.[2]) Endlich zeigt sich die christliche Humanität in dem Begnadigungsrechte. Die Gnade, zumal für entschieden Gebesserte, darf nicht gesetzlich verwehrt sein, so wenig als die Todesstrafe gesetzlich darf aufgehoben werden. Gesetzliche Aufhebung der Todesstrafe, sei es auch durch Einführung der Pflicht zur Begnadigung für alle Fälle, würde mehr erreichen, als man wollen darf, nämlich Leugnung der Todeswürdigkeit des Verbrechens. Verurtheilung also nach Recht und Gerechtigkeit soll geschehen. Das kann als Impuls zur Buße wirken. Aber ob die Ausführung des Urtheils stattfinde oder Begnadigung eintrete, das muß von der Erwägung des einzelnen Falles und von dem sittlichen Zustand der Gesellschaft abhängen. Der Frevler muß den Eindruck bekommen, daß er sein Leben verwirkt und kein Recht auf Gnade hat. Aber wenn die Gnade

[[1]) Vgl. Glaubenslehre II, 2. S. 952.]

[2]) Aehnlich spricht sich Trendelenburg aus: Naturrecht § 70 S. 123 f.

nicht den Eindruck eines Privilegs, einer Ermuthigung für den Frevel macht, so kann und soll sie eintreten.

§ 78. Fortsetzung.

Verhältniß des Staates zu seiner Zukunft und zu anderen Staaten. Der Einzelstaat darf sich nicht so in sich, in seiner Gegenwart, abschließen wollen, daß er eine absolute, keiner Ergänzung bedürftige Größe sein wollte. Vielmehr muß er in sich Raum lassen für die freie Bildung und den Ausdruck einer öffentlichen Meinung, muß lernen mit anderen Individuen seiner Art ein Gemeinschaftsleben führen, das völkerrechtliche Ordnungen verlangt, aber einen Universalstaat ausschließt.

1. Die Organe für Bildung einer öffentlichen Meinung sind theils freie Associationen (§ 70), theils die Presse. So lange Beide nicht extravagiren, namentlich nicht in die Exekutive eingreifen oder einzugreifen auffordern, sondern sich auf dem idealen Gebiete des Austausches und der Ventilirung von Gedanken halten, ist ihnen Freiheit zu gönnen, es sei denn, daß sie durch Unsittlichkeit und Irreligiosität den Volksgeist corrumpiren. Denn der Staat muß als seine substanzielle Grundlage Sittlichkeit und Frömmigkeit wissen und darf diese, in ihnen die öffentliche Moralität nicht ungestraft verletzen lassen. Aber kräftige Repressivmaßregeln durch Gerichte sind den Präventivmaßregeln der Administration an sich und in Bezug auf den Erfolg weit vorzuziehen. Denn sonst könnte um des möglichen abusus willen der usus verletzt werden, der doch zu dem gesunden Bestehen des Staats gehört. Denn ohne Gemeingeist ist der Staat ohne Seele; aber wie soll er sich bilden oder erhalten, wenn es keine öffentliche Meinung geben sollte? So fest die Träger des staatlichen Lebens das bewährte Gute zu halten haben, so ziemt doch jedem christlichen Staatsmann nicht blos die Anerkennung der Unvollkommenheit des Staates in jeder Zeit, sondern auch das Bemühen, diese Mängel zu beseitigen und den Staat auf eine höhere Stufe zu erheben. Dazu aber gehört die Vorbereitung des neuen Praktischen auf idealem Gebiet durch Debatte, durch Bildung der öffentlichen Meinung, ohne welche die besten Einrichtungen ihren rechten geistigen Halt entbehren.

Digitized by Google

2. Wie aber der Staat sich nicht gegen sein Werden, seine Zukunft absperren darf, so auch nicht gegen andere Staaten. Keiner hat Recht oder Bedürfniß, der allein herrschende zu sein: vielmehr sind sie in ihrer Selbstständigkeit coordinirt. Aber andererseits ist in den verschiedenen Staaten die Eine Menschheit, nicht aber in jedem eine andere Menschenklasse. Das Christenthum hat das Bewußtsein dieser Einheit der Menschheit trotz der Spaltung in Nationen belebt. Daher hat es auch den Verkehr der Staaten gemehrt: wodurch einerseits mehr Streit entsteht als bei todter Gleichgültigkeit aller Völker gegen einander der Fall wäre, andererseits aber haben sich doch auch in der christlichen Zeit Anfänge eines allgemeinen internationalen Rechtes, des Völkerrechts gebildet. So gewiß jeder einzelne Staat für seine Festigkeit einer nationalen Basis bedarf, wodurch der Universalstaat als ethisches Ideal ausgeschlossen ist (§ 75), so muß doch jeder Staat für ein lebendiges, sittliches Verhältniß zu anderen Staatsindividuen geöffnet sein, muß Unheil und Verderben ihnen nicht zuwenden, sondern abwenden wollen: was selbst im ehrlichen Kriege durchführbar ist. Die christliche Klugheit kann mit der Weisheit nicht in Collision kommen. Jene Anfänge des Völkerrechts rücken bereits in den Gesichtskreis der christlichen Völker die Hoffnung, daß christliche Fürsten und christliche Völker sich einst zu einem hohen Areopag vereinigen werden, dem sie ihre inneren Differenzen zu schlichten überlassen, so daß nicht mehr Christenblut durch Christen fließen muß.

3. Die Christlichkeit des Staates besteht nicht darin, daß nicht auch Nichtchristen seine Bürger sein können, sondern darin, daß er ist, was er soll, gerecht. Wie dieses vollkommen nur möglich ist durch das christliche Prinzip, so muß das auch dem Christenthum besonders zu Gute kommen. Denn unter den verschiedenen Religionen ist es allein die christliche, die ihm die sichere Gewähr segensreicher Einwirkung auf seine Bürger durch ihre Geschichte gegeben hat. Daher darf er gerade von seinem eigenen Standpunkte aus andere Religionen als die christliche nicht als ihr an Werth für den Staat gleichstehend behandeln; er ist gerecht, wenn er des Christenthums wesentlichere Befreundung mit seinem Prinzip erkennt und durch Förderung bethätigt. Die Forderung abstrakter Religionsfreiheit, d. h. unbedingt gleicher

Digitized by Google

Behandlung aller religiösen Partheien, auch der ihm noch gar nicht erprobten, wird oft im Namen des Rechts erhoben. Aber es wäre vielmehr gerade ein Unrecht, das Ungleiche gleich zu behandeln. — Der Krieg ist nicht an sich unchristlich, wenn er seiner Intention nach nicht Offensivkrieg ist. Der Staat hat seine Ehre, die in seiner Souveränität besteht, zu schützen und die Pflicht, Antastungen derselben mit Aufbietung aller materiellen Mittel, also auch durch Krieg, zurückzuweisen — in großartiger Nothwehr. Er geht aber nicht auf Vernichtung des Feindes, den Feind ins Herz zu treffen, sondern auf gerechten Frieden aus.

Zweites Kapitel.

Die Kunst.

§ 79.

Die Kunst stellt die Wirklichkeit des Idealen, der Freiheit, der Versöhnung von Geist und Natur dar im Scheine der Wirklichkeit. Ihre Hauptformen sind die bildenden und die redenden Künste.

Litteratur: Winckelmann, Lessing, Laokoon. Aesthetik von Hegel, [Vischer, Weisse. Schleiermacher, philosophische Ethik. Christliche Sitte. Aesthetik. Schelling, Philosophie der Kunst. Herbart, Encyclopädie, Abschn. I Cap. 9. Lotze, Geschichte der Aesthetik in Deutschland. Grundzüge der Aesthetik. Portig, Kunst und Religion. Bethmann-Hollweg, Christenthum und bildende Kunst. Dorner, Kirche und Reich Gottes S. 287 f. 111 f. Liebetrut vom Schönen und vom Schmuck.]

1. Das Schöne ist das erscheinende Ideale, aber im Scheine der Wirklichkeit. In der Kunstanschauung fühlt der Mensch das Ideale als Gegenwart, ist hinaus über den Kampf in der Versöhnung der Gegensätze. Aber sie hat nicht sybaritisch zu verweichlichen, dem Charakter den Stahl zu nehmen, sondern umgekehrt, die vorgestellte Idealwelt muß durch eine idealere Lebensauffassung den Sinn für die Praxis und die Energie beleben. Die Kunst hat ein Recht, auch besondere Lebensmomente auszufüllen: aber weder so, daß das übrige

Leben kunstlos oder unschön, noch so, daß das Leben in der Kunst zur alleinigen Lebensausfüllung würde. Sondern sonntagähnlich muß sie wirken, verklärend ihren Schein über das ganze sittliche Leben werfen.

Die Kunst im engeren Sinne ist zwar keine Moralpredigt, aber auch nicht ein Preis und eine Verewigung der schlechten Wirklichkeit, keine Schmeichelei gegen diese: sondern sie muß, statt sinnlich aufzuregen, durch Keuschheit und Reinheit wie durch Idealität reinigend und erhebend sein. Sie geizt nicht um Beifall, um Lob und Ehrenpreis für sich, sondern sie ist dadurch keusch und wahr, fern von Modesucht und geziertem, manierirten Wesen, daß sie nur, wovon das Gefühl ergriffen ist, zur Darstellung und dem Gefühl nahe bringen, die Bewegung durch dasselbe fortpflanzen will. Die Kunst hat die Kraft, zu erheben, wenn auch nur momentan, und zu reinigen. Sie ist als ein veredelndes Bildungsmittel für ein Gemeinwesen, in nationaler Gestalt und Art, wichtig. Selbst die eigentliche Produktivität, die freilich in begabten Meistern ihren Sitz hat, in Virtuosen — reicht weiter als man denkt, denn sie muß in veredelter Geselligkeit ihre Stelle finden; ferner z. B. im Gesang. Ohnehin aber ist die Receptivität für die Kunst allgemein zu verlangen, wenn auch gar nicht Kunstkennerschaft, noch weniger Kunstkritik, die als Branche zweifelhaften Werthes ist und von der in Griechenland als einer eigenen Funktion kaum die Rede war. Die Art, wie das Volk im Großen an der Kunst Antheil haben kann, produktiv und receptiv, ist besonders Lied und Gesang; auf Aneignung klassischer Lieder, geistlicher und Volkslieder durch die Jugend und die Uebung, dieselben auch mit Gesang zu begleiten, ist besonderes Gewicht zu legen.

Das Schöne hat aber eine noch viel allgemeinere Bedeutung, indem es zur Erscheinung des tugendhaften Lebens selbst mit gehört. Das Schöne und das Sittliche sind befreundet, und zur vollen Darstellung des Sittlichen gehört, daß der künstlerische Sinn für das Edle und Schöne das ganze Leben durchdringe (§ 62, 4. 61, 5). Denn das tugendhafte Leben hat einen inneren Wohlklang und Takt, eine Eurhythmie und Harmonie. Die Christen sollen lebendige ἀγάλμαϑα ϑεοῦ sein, sollen göttliche δόξα haben. Die Künstlerin ist die Liebe, welche das Sittliche nicht blos in dem gebundenen Charakter des gesetzlichen Ernstes

Digitized by Google

festhält, sondern frei waltet und dem tugendhaften Thun und Reden, wie der Erscheinung den Charakter des Seelenhaften giebt.

2. Die eigentliche Kunst zerfällt in zwei Hauptarten: redende oder dichtende und bildende Künste. Bei den letzteren ist der schön zu gestaltende Stoff die Natur: da ist also etwas von Verklärung der Natur Bei den redenden ist auch der Stoff, das Wort, vom Geist gebildet und die Natur nur noch wie das leichte, durchsichtige Gewand für die Idealität der Gedanken — wogegen die Gestalt zurücktritt, die dort Hauptsache ist. — Die bildenden stellen das Schöne dar als Gestalt, vom Geiste beseelt; die redenden stellen das Schöne dar im Gewande des Wortes. Den Uebergang bildet die Musik mit ihren Tonwellen und Tonfiguren, die doch wieder nur für den geistigsten Sinn, das Ohr, sind, schwebend zwischen Realität und Idealität. Beide Hauptklassen zerfallen in drei Gattungen, die einander entsprechen.

A. Die bildende Kunst unter dem Charakter der Objektivität ist die Architektur, die Ideale noch in abstrakter Allgemeinheit, Einfachheit darstellend, aber desto mächtiger als Symbol wirkend, besonders durch Erhabenheit. Die bildende Kunst unter dem Charakter der Subjektivität ist die Bildhauerkunst, Skulptur, welche schon das concrete Persönliche darstellt. Die Malerei endlich ist die Vereinigung Beider. Denn die Figuren der Skulptur stellt sie architektonisch und perspektivisch zusammen.

B. Die dichtenden Künste bewegen sich mehr auf rein geistigem Gebiet, in der Welt des Geistes liegen ihre Gegenstände, und wenn sie auch z. B. die Natur beschreiben, so ist die Natur erst innerlich zu geistiger Form, zu Idealität gebracht, bevor sie künstlerisch dargestellt werden kann. — Das Epos ist die Dichtkunst unter dem Charakter der Objektivität, die Lyrik unter dem Charakter der Subjektivität. Das Drama vereint wie die Malerei Beides. Im Drama ist die Fabula die epische Wurzel; das Lyrische liegt im Dialog der Personen oder in den Liedern (der Chöre z. B.). Die Tragödie stellt das Schöne unter dem Charakter der Erhabenheit dar. Scheinbare Collision mit der Gerechtigkeit, aber höhere Nemesis, höhere Offenbarung der Gerechtigkeit. Die Komödie stellt den Sieg der Wahrheit über den Schein dar. Das Schauspiel verbindet Beides, Tragisches und Komisches.

Digitized by Google

Alle Künste, Musik, Orchestik, sodann die drei Arten der dichtenden Kunst, und selbst mittels der Scenerie [dem Bau] und der mimischen Darstellung die bildenden Künste sind vereinigt auf der Schaubühne, deren Mittelpunkt das Drama im weiteren Sinn ist. Da unterstützen sie sich gegenseitig und vermögen am vollkommensten den idealen Schein der Wirklichkeit als Schönes zur Erscheinung zu bringen. Man darf auch nicht das Theater an sich verwerflich nennen. Wenn wir antike oder neuere klassische Dramen lesen, ja Schätze daran haben, so ist kein Grund, warum sie nicht auch vorgelesen oder dargestellt werden sollen. Wer sie lesen darf und durch Lesung ein Bild vor sich sehen, darf auch die objektive Vorstellung auf der Bühne ansehn. So in Bezug auf das Publikum und ähnlich in Bezug auf die Mimen. Der Schauspieler muß ja nicht sich an die Rolle verlieren, so leicht es geschieht (§ 68), oder seine Person mit ihr identificiren. Denn sonst ist er unwahr; er muß innerlich der Rolle objektiv gegenüber stehen bleiben, aber sie nur durch seine Phantasie durchleben und darstellen. Geräth er in ein Pathos, als ob er der Held der Rolle selbst wäre, so ist er nicht mehr Künstler, sondern beginnt das objektive Maaß und die Selbstbeherrschung zu verlieren. Also ist es sittlich möglich, Rollen darzustellen.

Allein unser jetziges Theater läßt viel vermissen, wirkt vielfach sittlich schädlich — was den Stoff oder die Stücke, die Masse der Aufführungen, den Geschmack des Theaterpublikums und den herrschenden Geist der Künstler betrifft. Schon daß sie einen eigenen Beruf bilden, ist sittlich bedenklich (§ 68). Das griechische Theater war keusch; da waren die Aufführungen selten, wenn auch jährlich, doch auf große Nationalfeiern aufgespart. Da brauchte es keine unerlaubten Reizmittel anzuwenden, auch bedurfte es keines besonderen Standes, der zu leicht in Unwahrheit, Epideixis, Eitelkeit ausartet.

3. Verhältniß zur Religion, zum Christenthum. a) Die Kunst bedarf der Religion. Die Kunst darf kein äußeres Gesetz haben: sie lebt und webt im Elemente der Freiheit. Aber wenn es an wahrem inneren Leben fehlt, wenn das Innere nicht harmonisch gestimmt ist — das kann aber nicht sein, wo nicht ein sittlicher Geist da ist — da kann auch die Kunst nicht wahrhaft Harmonisches dar=

Digitized by Google

stellen, d. h. da leidet die Kunst, das Schöne. In diesem Sinne muß man sagen, daß von der Sittlichkeit und der Religion die Kunst abhängt und daß besonders ein innerer Zusammenhang zwischen Christenthum und Kunst besteht, daß erst durch das Christenthum die Kunst zur wahren Blüthe gedeihen kann.

b) Die Religion bedarf der Kunst. Unter den christlichen Confessionen hat die alte reformirte weniger Sinn für Kunst gezeigt als die lutherische; umgekehrt verhält es sich mit dem Staat. Denn die protestantische Staatsidee ist am vollständigsten im reformirten Gebiet durchgeführt. Doch stellen selbst die schottischen Reformirten eine grundsätzliche Abneigung gegen die Kunst in Abrede. Sie beharren nur dabei, daß das zweite Gebot noch gültig sei, und verstehen es nicht blos von Abbildungen Gottes selbst, was sich eher rechtfertigen ließe, selbst künstlerisch, sondern auch von Bildern Christi besonders aus der plastischen Kunst, weil diese noch mehr als die Malerei den Schein des Wirklichen um sich nehmen, also Vermischung von Gott und Creatur bei Ungebildeten hervorrufen.

Der nüchterne prosaische Spiritualismus hat keine Ahnung davon, daß auch der Geist durch den Leib gewinnt. In der Kunst kommt der Adel der geistigen Bedeutung auch des Leibes und des Leiblichen zur Anschauung. Sie ist eine Art Verklärung der Natur, wenn gleich nur mehr als Weissagung. Der Katholicismus auf der andern Seite stellt die Kunst zu hoch, vermischt ästhetische und religiöse Gefühle.

Das Urchristenthum hält vielmehr die Mitte ein. Hierher gehören die dichterisch-parabolischen Lehrreden, die Empfehlung von Gesang und Musik.[1]) Aber auch für den Cultus, ja auch für die religiösen Vorstellungen ist die Kunst werthvoll. Denn ohne Ausbildung der Phantasie (§ 64, 1) ist kein lebendiges Bild von Christus, von der Vollendung der Dinge, von der Herrlichkeit des Himmels, von der Engelwelt möglich. Die ganze christliche Eschatologie zeigt, daß das Christenthum nicht kunstfeindlich ist, sondern die Vollendung, Verklärung der Natur sich einverleibt. Aber einen Anfang hiervon enthält die Kunst. Nach diesen Seiten ist sie ein wesentliches Moment in dem religiösen Leben selbst, der Einzelnen und der Gemeinde.

[1]) Vgl. Col. 3, 16. Joh. 15, 1 f. Matth. 6, 28 f.

Digitized by Google

Aber ebenso darf sie, wie gezeigt, auch selbstständig als Selbstzweck auftreten: wenn sie auch da christlich sein muß, so ist sie das indeß nicht etwa durch eine christliche Form und Manier, noch dadurch, daß sie blos Gegenstände aus der heiligen Geschichte behandelt — im Gegentheil hat sie wenigstens auf der Bühne ihre Grenzen in der Auswahl des Stoffs darin, daß sie nicht darf eigentliche Religion selbst, z. B. Christus, oder religiöse Handlungen selbst, Beten auf der Bühne erscheinen lassen. Das wäre eine Behandlung der Religion als Mittel, also profan. — Sondern christlich ist sie dadurch, daß sie rein ist und keusch, sowie künstlerische Wahrheit hat. Schleiermacher stellt in Bezug auf den Stoff der Kunst nur die Grenze: das Profane oder Weltliche ist nur insoweit für die Kunst, als es sich eignet, als Material auch für die religiöse Kunst verwendet zu werden.

4. Das Verhältniß zum bürgerlichen Gemeinwesen und Staat. Es ist schon bemerkt, wie wichtig eine nationale Kunst ist. Diese hat weit höheren Styl als die Kunst, die sich nur an private Gönnerschaft hält und für Ausstattung von Privathäusern ꝛc. dient, die immer leicht in's Kleinliche, Unreine abschweift. Der Staat hat sich daher der Kunst anzunehmen. Er kann freilich nicht die Talente schaffen, aber wecken, was da ist, ihm die Möglichkeit freier Entwickelung verschaffen, indem er die Bildungs- und Erhaltungsmittel der Kunst bereit hält, so daß Keinem, der Beruf für Kunst hat, die Möglichkeit fehlt, für dieselbe sich zu bilden. Dazu dienen Kunstschulen und Kunstakademieen, zu welchen gleichsam als Bibliotheken Sammlungen zur Anschauung gehören.

Drittes Kapitel.

Die Wissenschaft.

§ 80.

Auch die Sphäre der Wissenschaft macht auf ihre Art nicht blos auf alle Gebiete, sondern auch auf alle Menschen Anspruch, aber in verschiedenem Maaße. Den Mittelpunkt in dieser Sphäre bilden die eigentlichen Gelehrten, deren Grundfunktionen a) Forschung, b) mündliche und literarische Mittheilung sind. Das Volk im Ganzen

Digitized by Google

nimmt daran im Unterricht und in der Lektüre Antheil. Es dürfen aber bei der Nothwendigkeit der Wissenschaft für das Gedeihen aller andern Sphären ihr auch die Anstalten zur Selbsterhaltung und Fortpflanzung wie zum Fortschreiten nicht fehlen. Die Organisationen hierfür sind: 1. die Schulen (Elementar-, mittlerer Ordnung, Real- und Gymnasialschulen); 2. die Universitäten und 3. die Akademieen, denen neben den persönlichen Kräften auch die sachlichen Mittel (Sammlungen, Bibliotheken, Cabinete ꝛc.) nicht fehlen dürfen. Die gesunde Wissenschaft hat überall nationalen Charakter: aber strebt auch, da es ihr um die Wahrheit und nichts anderes zu thun ist, nach Ausgleichung und Austausch[1]), weil die verschiedenen Nationen verschiedene Seiten des Gesammtorganismus der Wahrheit glücklicher anzufassen geschickt sind.[2]) Die Möglichkeit der kräftigen und freien Entwickelung der Wissenschaft hat der Staat zu verschaffen — die Wirklichkeit liegt außer seiner Hand. Zu jener Möglichkeit gehören aber nicht blos jene Anstalten, sondern auch Lehrfreiheit und Preßfreiheit für die wissenschaftlichen Werke. Das Christenthum hat von der Wissenschaft, die es ist, nichts zu fürchten und läßt auch seinerseits in der göttlichen Gewißheit von seiner Wahrheit und der siegenden Kraft der Wahrheit die Forschung frei.

[Litteratur: Vgl. besonders Schleiermacher, Philosophische Ethik, ed. Schweizer. Gelegentliche Gedanken über Universitäten. W. 3 Abth. Bd. 1 S. 537 f. Hofmann, Christl. Ethik S. 317. Zeller, Ueber akademisches Lehren und Lernen. Vorträge und Abhandlungen III Nr. 5. Cleß, Die Frage nach dem ethischen Werthe der Wissenschaft. 1879.]

1. Alle großen Fortschritte der Menschheit sind Fortschritte des Bewußtseins, daher auch der Wissenschaft, wenn es gleich wahr ist, daß nur der Intellektualismus meinen kann, daß die Ausbildung der Denkkraft auch Ersatz oder Bürgschaft sei für Religion und Sittlichkeit. Die besten Erfindungen stammen aus Wissenschaft. Zwar die Lebensgebiete der Religion und positiven Sittlichkeit sind keine Erfindungen; sie gehen der Wissenschaft voraus und geben einen Stoff für sie ab, bereichern sie; so das Christenthum. Aber die Wissenschaft, welche sich

[1]) Gastrecht ist bei den Akademikern üblich.

[2]) Namentlich ergänzen sich die mehr auf das Reale gerichteten Engländer und Franzosen und die mehr idealen Deutschen.

Digitized by Google

dann auf das gewonnene höhere Leben erkennend richtet, bringt die Aneignung des objektiven Gehaltes auf eine höhere Stufe und in eine festere, gesichertere objektive Daseinsform. Dieser Gehalt, das Christenthum selbst will dieses durch das Organ der wissenschaftlichen Funktion. Bangigkeit vor dem Wissen, Anlegung von Indices librorum prohibitorum ist des Christenthums nicht würdig: denn es zeugt das von geringem Vertrauen in die Wahrheit einer Kirche, die Solches thut. Wo das Christenthum unaufhaltsam in seiner Kraft und Verheißung in herrlicher Reinheit lebte, war kein Index, obwohl z. B. Tertullian soviel Heterodoxieen hat als Origenes. Ein Anderes ist die Sorge für behutsame, weise Auswahl der Lektüre für die verschiedenen Lebensalter oder Stufen der Bildung — das ist aber individuelle Sache. Joh. 16, 12. Die Wissenschaft kann freilich fehl gehen und schaden. Aber wenn sie das nicht könnte, so könnte sie auch nicht nützen, so wäre sie nicht frei und würde weder wahrhaft produktiv sein können, noch tiefen Eindruck machen und Vertrauen erwecken können, weil sie nur arbeitete auf Bestellung. Die Widerlegung der falschen Wissenschaft vollzieht sich nicht durch die Kategorie der Macht, sondern durch höhere Stufen der Wissenschaft, die die Widersprüche an der falschen aufdeckt, sie als Scheinwissenschaft nachweist, was immer seinen sicheren Erfolg hat, wenngleich auf mühsamerem, langsamem innerem Wege, auch immer möglich sein muß, da Alles Falsche nur am Wahren sein kann, mithin seinen Feind an sich selbst hat.

2. In Bezug auf Gymnasien[1]) hat sich der Gegensatz zwischen Humanismus und Realismus aufgethan. Jener meint die antike klassische Bildung, dieser die moderne. Die Ursache, warum sie sich nicht verständigen können, ist, daß sich beide dem christlichen Prinzip vielfach entfremdet haben. Da hat sich denn von selbst der Gegensatz aufgethan zwischen verschiedenen natürlichen Volksgeistern, den das Christenthum im Prinzip bewältigt hat Gal. 3, 28. Wird die moderne germanische Bildung wirklich christlich getrieben, so wird sie gegen die klassische Bildung nicht exclusiv sein, und umgekehrt die klassische, wenn sie wirklich *φιλολογία* ist, wird auch die nächste, vaterländische ehren,

[[1]) Vgl. Martensen a. a. O. II, 2. S. 353 f.]

ja zur Liebe des λόγος, der Fleisch ward, werden. Denn φιλολογία ist nicht blos Liebe zu Wörtern oder zum Reden, sei es auch eine Schönrede, sondern auch Liebe zu der Vernunft und Gedankenwelt. Die reichste Gedankenwelt aber ist im Christenthum erschlossen, Gottes innerste Gedanken. Die christliche Wissenschaft ist eine Form und ein Weg der christlichen Welteroberung.

3. Universitäten im eigentlichen Sinne hat nur Deutschland, wenn schon sie auch hier weit hinter ihrem Begriff zurückbleiben. In Schottland und Amerika ist ein Streben darnach. Zur Blüthe einer Universität gehört, daß das Universum des Wissens durch gegenseitigen lebendigen Verkehr angeschaut und das eigene Gebiet im Zusammenhang mit dem All geschaut werden kann. Die philosophische Fakultät muß das allgemeine Medium der Verständigung sein; wo das nicht ist, da fehlt die Möglichkeit lebendigen Austausches der Fakultäten. Auf die Universität muß die Jünger das Erkennenwollen der Wahrheit, ihre prinzipielle Aneignung, uneigennützige Liebe zu ihr führen, nicht blos die Vorbereitung auf einen bestimmten praktischen Beruf, die Tüchtigmachung für diesen, und diese Liebe zur Wissenschaft muß das Studium beherrschen, damit es nicht in Brodstudium ausarte. Bleibt es nicht bei einem oberflächlichen oder nur empirisch gelehrten Erkennen, sondern gedeiht das Studium zu einem prinzipiellen Erkennen der Wahrheit selbst, wird der Geist der Wahrheit oder sie vielmehr des Geistes mächtig, so fehlt es auch solcher Wahrheit nicht an dem Triebe zur Praxis. Denn alles Ideale hat an sich, sein zu wollen für andere Geister; dieser universalistische Zug der Wahrheit kann gleichsam ein ihr eingeborener Liebeszug genannt werden. Und jeder von der Wahrheit Ergriffene oder für sie Begeisterte hat so durch die Macht der Wahrheit den Drang, für sein Gebiet durch That, Wort, Gedanke ein Zeuge für sie, ihre Herrlichkeit, ihren Segen zu sein. Da wird der praktische Beruf die reiche Frucht der inneren Entwickelung und Ueberzeugung sein. Da wird dann ohne Abfall von der Wissenschaft, eine Art geistiger Selbstverstümmelung, ohne den fatalen inneren Bruch der

[1]) [Vgl. die am 15. Oktober 1864 in Berlin gehaltene Rectoratsrede des Verfassers.]

Digitized by Google

Uebergang zum praktischen Leben und Beruf gefunden werden. Dagegen ein oberflächliches Studium ohne wirklichen Wahrheitssinn treibt entweder in negative Verwirrung oder aber zu einem Sprung in die Praxis, zu einem gewaltsamen, unsittlichen Bruch des Glaubens mit dem Wissen. Ein so willkürlich gewonnener Glaube trägt dann sein Malzeichen an sich. Er verwandelt unbewußt das evangelische Lebensprinzip des Glaubens wieder in ein Werk und Gesetz nach Art eines intellektualistischen, leblosen Orthodoxismus, während wo die sittliche Ausdauer und die Freiheit der Wahrheitsforschung nicht fehlt, auch der Lohn nicht ausbleibt, das frohe Bewußtsein von der großen Harmonie aller Seiten oder Gebiete der Wahrheit. Das Wichtigste ist die Erkenntniß des Zusammenhanges aller Lebensgebiete, auch der natürlichen, physischen mit den sittlichen und der sittlichen mit dem religiösen, eine Erkenntniß, die unmittelbar zur sittlichen und religiösen Praxis treibt.

Dritte Abtheilung.

Die absolute Sphäre. Die religiöse Gemeinschaft.

I. Begriff.

§ 81.

[Vgl. Glaubenslehre II, 2 S. 689 f. 782 f. 784 f. 804 f. 844 f. 876 f. 883 f. 887 f. 899 f. 910 f. 924 f. 977 f.]

Die Kirche ist die auf Grund von Wort und Sakrament durch den heiligen Geist aus der Menschheit als gläubig werdender gesammelte, aber fort und fort sich reproducirende Gemeinschaft der absoluten Religion (§ 31. 34a. 71). Dieser Gemeinschaft anzugehören haben alle Menschen die sittliche Aufgabe. Wie es allgemeine Menschenpflicht ist, Christ zu werden — denn Christus ist das Glaubensgesetz (§ 40. 44) — so ist auch die Gemeinschaft der christlichen Religion oder die Kirche und der Anschluß an sie als lebendiges Glied für jeden Christen nothwendig, vermöge des Verhältnisses zwischen dem frommen Selbstbewußtsein und Gattungsbewußtsein (§ 17, 3. 31. 71). Die dieser Sphäre entsprechende Tugend ist der kirchliche Sinn, der von dem festen Standort der eigenen kirchlichen Heimath ein weites Herz für die eine

ökumenische Christenheit hat und ebenso fern von Sektengeist wie von Zerfahrenheit ist: da Ausgangspunkt und Ziel universal ist, der Weg zum Ziel durch die geschichtlichen Formen hindurch geht.

Vergl. Schleiermacher, Christliche Sitte.

[Litteratur: Petersen, Die Idee der christlichen Kirche. Harleß, Kirche und Amt. 1851. Harnack, Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment. 1862. Köstlin, Das Wesen der Kirche, beleuchtet nach Lehre und Geschichte des N. T. 1854. Der Glaube. 393 f. Walther, Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt. 1852. Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche.. Delitzsch, Vier Bücher von der Kirche. Löhe, Drei Bücher von der Kirche. 1845. — Kirche und Amt. 1855. Ritschl, Ueber die Begriffe, sichtbare und unsichtbare Kirche. Studien und Kritiken. 1859, 2. Begründung des Kirchenrechts im evangelischen Begriff der Kirche. 1869. Rechtfertigung und Versöhnung. III. J. Müller, Die unsichtbare Kirche, dogmatische Abhandlungen. S. 278—403. Andersen, Das protestantische Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Theologische Mitarbeiten. 1841. Muenchmeyer, Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Nitzsch, Praktische Theologie. Bd. 1. Krauß, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. Kierckegaard, Christenthum und Kirche. 1861. Thiersch, Vorlesungen über Protestantismus und Katholicismus. 1848. Hofmann, Ethik, S. 164 f. Martensen, Ethik II, 2 S. 370 f. Frank, System der christlichen Gewißheit II, § 39 der christlichen Wahrheit II. Schweizer, Die christl. Glaubenslehre II. S. 314 f. A. Dorner, Kirche und Reich Gottes. Schmidt, Die Lehre von der Kirche. 1884. Seeberg, Der Begriff der christl. Kirche. 1885 Thl. I. — Lotze, Mikroskosmus III, 379. Religionsphilosophie § 94, 101. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie 2. A. II, c. Grundriß der christl. Glaubens- und Sittenlehre. Lasson, Ueber Gegenstand und Behandlungsart der Religionsphilosophie. — Harleß und Harnack, Die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln. Vgl. oben die Litteratur § 75.]

Anmerkung. Das Wort Kirche kommt von *κύριος*, die Braut folgt auch mit ihrem Namen dem Bräutigam. Der Streit, ob man die Kirche den andern Sphären übergeordnet setzen dürfe, ist für die Kirche müßig, unfruchtbar, da sie im Dienen ihre Größe sucht. Das was der Religion zukommt, darf nicht ohne Weiteres auf die Kirche, die Gemeinschaft der Religion übertragen werden. Dagegen ist sie sachlich angesehen allerdings die absolute Sphäre, weil sie mit Gott unmittelbar zu thun hat, und inmitten der andern bildet sie die centrale Sphäre im Reiche Gottes, den Lebensheerd, auf welchem die heilige Flamme des höheren Lebens der Menschheit genährt wird. Sie hat mit der Sonne selbst, nicht bloß mit einzelnen Strahlen zu thun.

1. Ueber das Wesen der Kirche ist besonders die römische und die evangelische Kirche im Streit. Denn jene legt das Gewicht auf

Digitized by Google

die äußerliche, anstaltliche Seite der Kirche, ja betrachtet ihre äußere Form und Verfassung als göttliche That und Stiftung, also: sie hat einen nur dogmatischen Kirchenbegriff, ähnlich wie wir es bei der Ehe sahen (nicht bei dem Staat, weil sie selbst der wahre Staat sein will, den Staat herabsetzt, Rivalin des Staates ist). Die evangelische Kirche ist aber in gutem Recht, so oft auch ihrem Kirchenbegriff vorgeworfen wird, er sei civitas Platonica. Sie läßt zwar auch durch eine göttliche That, durch Christi Person und Werk, die sich in Wort und Sakrament fortsetzt,[1]) die Kirche entstehen, aber nicht unmittelbar als Anstalt, sondern zunächst werden Gläubige, Erlöste gewonnen.[2]) Erst auf Grund des Glaubens (§ 43 f.) bildet sich die Gemeinschaft der Liebe, frei, aber nach ethischer Nothwendigkeit. Die Kirche besteht aus vere credentes, ist Congregatio sanctorum, die sich um Wort und Sakramente sammeln.[3]) So ist sie auf Grund der göttlichen That, die den Glauben stiftet, ein ethisches Produkt, nemlich eben die Gemeinschaft der Gläubigen, die auch ohne einander zu kennen, sich im voraus einander ideal in Fürbitte und christlichem Liebessinn umfassen und, wo sie einander begegnen, sich vermöge der Wahlverwandtschaft der höheren Natur schnell verstehen.

Diese Liebe der Gläubigen will aber nicht blos im ideellen Gebiete bleiben, sondern will so viel als möglich sich bethätigen. Die Gläubigen wollen ihrer Einheit sich bewußt und froh werden, und das geschieht durch darstellendes Handeln, dessen Objekt zunächst das religiöse Leben ist, und das die Gemeinschaft, welche innerlich schon da ist, in der Cultusgemeinschaft, der Seele und dem Mittelpunkt der kirchlichen Gemeinschaft zum Ausdruck bringt. Es leitet sich aus der Gemeinschaft mit Christus in Glauben und Liebe die Liebe zu den Brüdern (§ 69, 1. 31, 3. 45, 4) ab und durch diese Liebe im coordinirten Verhältniß, die actuelle brüderliche Liebe, die Kirche als Darstellung der Gemeinschaft in der absoluten Religion. Das ist die absolute Ableitung der Kirche: sie eignet der evangelischen Kirche.

[1]) Vgl. Glaubenslehre II, 2. § 128. 134.

[2]) Gal. 3, 28. 2, 20.

[3]) C. A. VII, VIII, nicht politia externorum rituum. Hebr. 10, 24, 25.

Digitized by Google

Aber allerdings ergiebt sich daraus nur ihre Idee, nicht ihre empirische Gestalt, die auch Nichtgläubige enthält. Diese zu begreifen ist ein zweiter Faktor hinzuzunehmen. Dem Glauben wohnt auch die Liebe im ungleichen Verhältniß mit dem Zwecke der Ausgleichung bei. Die ecclesia vere credentium stellt sich nicht blos für einander dar, sie ist auch pädagogisch, breitet sich immer weiter aus und reagirt gegen die Trübungen, die sie von der Welt her erleidet. (§ 69,4.) Hierauf sich einrichtend, nicht donatistisch die Nichtwiedergeborenen ausscheidend, aber bearbeitend und den christlichen Inhalt (Wort und Sakrament) grundsätzlich festhaltend, verwerthend und von ihren Mitgliedern allen die Anerkennung der Grundlagen fordernd wird sie ecclesia large dicta [1]) und wirkt, immer sich selbst reinigend, als Salz und Licht der Welt. So ist deutlich, daß und warum das Antlitz der Kirche auf Erden jederzeit sowohl Züge darstellenden, als lernenden, des Werdens bedürftigen Charakters an sich tragen muß. Für beide Seiten ist aber die Cultusgemeinschaft der Mittelpunkt. Denn auch die Frömmigkeit wächst durch Uebung und die Darstellung der Frömmigkeit seitens der Reiferen wirkt pädagogisch, zündend, nährend.

2. Die Cultusgemeinschaft, das innerste Heiligthum der Kirche, wovon alles Andere in ihr beherrscht wird, erzeugt eine Potenzirung der individuellen Frömmigkeit (§ 50 f.). Es findet im Gemeindegebet nicht blos ein menschliches Thun statt, sondern im wahren Cultus ist Gott selbst im strengsten Sinne des Wortes in der Mitte [2]) und in ihm vollzieht sich also die Vermählung der Gemeinde mit Gott. Darin liegt von selbst, daß die Cultusmomente die höchsten Lebensmomente sind. Mit Gott uns zusammenschließend schließen wir uns mit dem persönlichen Mittelpunkt des Alls, nicht blos mit Abbildern seiner oder gar Abbildern einzelner Seiten seines Wesens, wie Staat, Wissenschaft ꝛc., sondern mit Gott selbst in seiner Majestät und seiner Liebe zusammen, die gleich abgründlich sind. Der Cultus ist also nicht blos ein neben den andern berechtigtes Gebiet und Selbstzweck, sondern absoluter Zweck sowohl Gottes als des Menschen. Denn der

[1]) Apol. ed. Müller S. 153—163.

[2]) Matth. 18, 20.

Digitized by Google

Mensch in seiner Ganzheit findet nicht in einem einzelnen Lebensgebiet, sondern nur in der absoluten Totalität, die Gott ist, Ruhe und Seligkeit für seine Persönlichkeit und Gott selbst genügt sich erst in jenem Liebesakte seiner Vermählung mit den Geistern. Nun ist freilich die Gemeinde auf Erden immer räumlich und zeitlich beschränkt. Aber doch dient schon die Cultusgemeinschaft mit den näher Zusammengehörigen dem Gottesbewußtsein zur natürlichen Brücke, um aus einem monadischen Gefühlsleben, aus dem Idealismus der blos unsichtbaren Kirche, der Gemeinschaft aller Kinder Gottes auf den Boden der Weltwirklichkeit überzutreten, wo sich Leib und Seele, der ganze Mensch in seiner Wirklichkeit, des lebendigen Gottes freuen. An jeder einzelnen Cultusstätte muß es aber der wahre Geist der Christenheit — und die Christenheit ist die wahre Menschheit — in dem heiligen Geiste sein, der zur Darstellung kommt, der Geist, den Gott nicht blos als den Beschützer dieser Einzelnen, sondern als den Vater der Menschheit preist, die er in Christus zu seinen Kindern macht. Der wahre Geist des Gemeindegebetes vertritt die wahre Katholicität der Kirche Christi auf Erden in erweitertem Blick und Herzen, durch Fürbitte und Liebe. Nicht minder befestigt der wahre Cultus das Band, das überhaupt die unsichtbare Seite der Kirche mit der sichtbaren verknüpft. Denn die Kirche kann auf Erden nie ein so abgerundetes Ganze sein, wie Ehe, Familie, Staat, weil die zu ihr Gehörigen nicht blos auf Erden, die auf Erden in vielen Ländern zerstreut sind. Der wahre Cultus zieht die Kräfte der Wahrheit, Heiligkeit, des Sieges und der Unsterblichkeit aus der unsichtbaren Sphäre auch in die sichtbare hernieder. So erneuert sich durch ihn auch die einzelne Gemeinde und Confession, als Glied des Leibes Christi, beseelt von dem Geiste des Gesammtlebens, der die obere und irdische Gemeinde eint, und wahrt sich vor der Schuld, sich gegen die Wahrheit, die andere Glieder vertreten, und gegen ihre Gaben abzuschließen.

3. Die Tugend, die dieser Sphäre entspricht, ist der kirchliche Sinn (§ 55), das rege Interesse für das Gemeinschaftsleben, durch Miteintreten für die Interessen der kirchlichen Gemeinschaft je nach dem gottgewiesenen Beruf und in seiner Ordnung. Dieser kirchliche Sinn des Christen zeigt sich nicht blos in gewissen kirchlichen

Akten, wie Kirchenbesuch, Abendmahlsgenuß, sondern auch in der Bereitwilligkeit zu Opfern an Kraft, Zeit, Gut für kirchliche Zwecke und im Vertreten derselben im alltäglichen Leben. Die christliche Kirche soll auch in der Brust des einzelnen Christen so leben, daß er in seinem ganzen Leben sich als treues, würdiges Glied der Gemeinschaft erweist, sie gleichsam durch ihn handelt. Aber die Liebe zu Gott in Christo steht dem Christen immer obenan. Er kann daher mit keiner Kirchlichkeit zufrieden sein, die nicht zur Basis die lebendige Christlichkeit hat: will jene schon für diese gelten, so sieht der Christ darin einen Schein ohne Wesen. Da die Basis der christlichen Frömmigkeit die Beziehung zu Christus ist, so sind wir erst durch Christus mit der Kirche verbunden, die uns ohne Christus ihren Mittelpunkt verloren hätte.

Nun führt aber unter Einwirkung der Sünde die Eine christliche Kirche ihr geschichtliches Leben in verschiedenen Confessionen. Wie verhält sich nun hierzu der kirchliche Sinn des Christen? Nicht indifferentistisch gegen die Vorzüge der eigenen Confession, aber auch nicht vergessend der Katholicität, des Gemeinbesitzes auch der andern Confessionen, ja bereitwillig ihre Vorzüge, wo sie sind, anerkennend. Denn für das ganze σῶμα sind sie von der κεφαλή an Ein Glied mitgetheilt. Wo wir daher in anderen Confessionen noch Christliches sehen, da sind wir verbunden es zu lieben, nicht zu leugnen, nicht zu schwärzen, damit wir nicht den Geist Christi betrüben und in seinen Leib gleichsam einschneiden durch Worte oder Thaten. Nach Joh. 17. Eph. 4, 1 ff. ist Kirchengemeinschaft sich zu gewähren Pflicht für zwei Confessionen, die in Bezug auf das Bekenntniß der Grundthatsachen und Wahrheiten des Heils eins sind, wie das zwischen der lutherischen und reformirten Confession der Fall ist, die sich ohne Irrthum und Sünde grundsätzlich Abendmahlsgemeinschaft nicht versagen können. Natürlich ist die christliche Gemeinschaft nicht Aufgeben der gewonnenen Ueberzeugung, noch Annahme von Irrthümlichem — die Liebe zeigt sich vielmehr auch in liebender Bekämpfung desselben — sondern Mittel des Austausches der jeder Confession eigenthümlichen Vorzüge. Dagegen ist die Gleichheit der kirchlichen Organisation und Gebräuche gar nicht zur Einheit der Kirche erforderlich. [1])

[1]) C. A. VII. VIII.

Digitized by Google

II. Die Grundfunctionen der Kirche.

§ 82.

Die Grundfunctionen sind die darstellende, die verbreitende, die reinigende und dadurch einigende,[1]) Alles dieses in Lehre und Leben, in freier und amtlich organisirter Weise.

1. Darstellendes Handeln. Viele meinen, vom darstellenden Kult könne in unsern Gemeinden nicht die Rede sein. Sie seien unmündig, unchristlich, Gegenstände der Mission; darstellendes Handeln mit ihnen wäre unwahr. Allein, sie sind getauft, stehen, bevor sie der Kirche feindlich gegenüberstehen, unter dem christlichen Glaubens- und Lebensgesetz; und für solche ist schon die Darstellung des Christlichen möglich, ja besonders heilsam und förderlich: nicht blos Darstellung der objektiven christlichen Wahrheit, der Liebe Christi für sie, sondern auch der Frömmigkeit durch sie. Schon die christlich-gesetzliche Frömmigkeit ist eine Stufe [2]): es ist das Dahingegebensein an Christi Liebe, an Christi Wort im Hören und Betrachten. Es giebt frommes Sündenbekenntniß, frommes Verlangen, das dargestellt werden darf. Es ist darin ein Zug des Vaters zum Sohne. Ueberhaupt ist die Pädagogie, unter welche man auch zu voreilig Alle befassen kann, garnicht möglich, wenn nicht Führer da sind, welche eben durch darstellendes Handeln, durch Beweisung des Geistes und der Kraft weiter zünden. So weit daher der heilige Geist durch Wort und Sakrament schon gewirkt hat, so weit muß auch der christliche Geist sich darstellen; vor Allem seine Liebe zu Christus, die Einheit mit Christi Grundstiftung, Wort und Sakrament, an welche die Kirche durch ihr inneres Lebensgesetz in Freiheit gebunden ist.

Wir fanden § 51 die Contemplation und das Gebet als wesentliche Bethätigungen der Einzelfrömmigkeit. Sie bilden auch im

[1]) Die Eintheilung der Grundfunctionen ruht auf § 81, 1. Die Kirche ist Liebesgemeinschaft, im Verhältniß der Gleichheit, — darstellendes Handeln —, und der Ungleichheit — verbreitendes und reinigendes Handeln.

[2]) Vergl. Glaubenslehre I. § 6. 7.

Digitized by Google

Gemeindegottesdienst die kirchliche Frömmigkeit, aber in Einheit mit den objektiven Faktoren Wort Gottes und Sakrament. Das Wort Gottes ist das Ideal aller Cultusworte, dient der Contemplation, das Sakrament unmittelbar der religiösen Gemeinschaft, ζωή. Petrus mahnt [1]): so ihr redet, daß ihr es redet als Gottes Wort. Das Wort Gottes will religiöses Bewußtsein, φῶς, bewirken. Das Sakrament ist nicht blos ein Wort Christi, sondern eine That, die That seiner vollkommenen Vereinigung mit den Gläubigen und der Gemeinde; diese That Christi ist das Urbild für unsere Vereinigung mit ihm, d. h. das produktive Ideal des Gemeindegebetes. Wir sollen so beten, daß daraus wirklich ein realer Vermählungsakt der Seele mit Gott in Christo wird. Diese Frucht ist der Wille des das Sakrament stiftenden Herrn. Durch Christi selbstopfernde Hingabe an uns sollen die Opfer unseres Gebets, ja unserer Seelen hervorgelockt werden.

Im darstellenden Handeln des Cultus ist die ideale Seite, das religiöse Bewußtsein in der gemeinsamen Contemplation auf dem objektiven Grund des Wortes Gottes und die reale Gemeinschaft des religiösen Lebens im Gebet auf dem objektiven Grunde des Sakramentes geeint; in dieser Gemeinschaft ist Einheit von Bewußtsein und Leben, φῶς und ζωή.

2. Verbreitendes Handeln. a) Extensiv. Die Darstellung der Einheit mit Gott in Christus hat zwar ihren Zweck nicht erst außer sich, sondern schon in sich selbst. Die Gemeinde betrachtet und betet nicht, um dadurch auf Andere zu wirken, sie zu bekehren, sondern um ihrer selbst willen und um die Gottesgemeinschaft, darin das höchste Gut, zu erfahren und zu bethätigen. Aber das hindert nicht, daß nicht gerade schon diese Darstellung unabsichtlich auch die Kraft beweise, christliche Frömmigkeit zu verbreiten und zu reinigen. Wer eine wahrhaft vom Geiste der Andacht und des Gebets ergriffene feiernde Gemeinde geschaut, wie sie bei uns z. B. am Charfreitag vorkommt, der wird, auch wenn er noch draußen stände, doch einen tiefen Eindruck davon tragen, eine Ahnung von der Seligkeit, die der Gemeinde gegeben ist, von der realen Gotteskraft, die ihren Schätzen beiwohnt,

[1]) 1. Petri 4, 11.

Digitized by Google

die Darstellung wird verbreitende Kraft unwillkürlich beweisen. Jedoch darf die Gemeinde, die ja auf Erden (§ 81) stets die darstellende und die pädagogische Seite vereinigen muß, nicht blos unabsichtlich auf die Nochnichtglaubenden wirken oder: nicht blos auf darstellende Akte hin sich organisiren. Wo dieses in liturgischen Gottesdiensten zu viel geschieht, da ist die Darstellung der Seligkeit der Gemeinde in Lob und Preis, die anticipirende Feier des Sieges Unwahrheit, Mechanismus; das Darstellende im Cultus muß das Band mit der wirklichen Stufe der Darstellenden nicht verlieren. Sonst beginnt das Epideiktische, das Princip der missa solitaria, und man verstößt gegen den Grundsatz aller Darstellung — die Wahrheit (§ 55. 65. 66.) Die christliche Gemeinde stellt nicht blos ihre Bedürftigkeit, Sehnsucht nach dem Bräutigam und die Seligkeit der Gemeinschaft dar, sondern gestärkt im Genuß des absoluten Gutes treibt sie dieses Gut selbst, es auch denen zu bringen und dafür ausdrücklich thätig zu sein, die es noch nicht haben. Das ist das verbreitende Handeln, getrieben von dem universellen Liebeswillen Christi, von der Liebe der Kirche zu sich selbst und den Brüdern. Denn sie weiß, daß auch ihre feiernden Momente noch nicht frei von Schmerz und Trauer sein dürfen, daß sie sich noch nicht für vollkommen erachten darf, wenn ihr die Glieder noch fehlen, die ihr anwachsen sollen. Durch das verbreitende Handeln hat die Kirche ein extensives Wachsthum

α) theils in pädagogischer Form, Erziehung und Unterricht bei denen, die durch die Kindertaufe schon in dem Scheine der christlichen Gnade wandeln, um die immer neu zuwachsenden Generationen sich anzueignen. Dahin gehört das katechetische und erziehende Verfahren, für Aeltere die fortbildende Pflege, damit es zum persönlich bewußten Heilsbesitz der Rechtfertigung durch den Glauben komme, und Seelsorge.

β) theils durch die missionirende Thätigkeit. Durch die Heiden- und Judenmission bleibt die Kirche erobernde, setzt ihre Grenzen, die Pflöcke ihres Zeltes immer weiter hinaus. Menschheit und Christenheit sollen sich nach Christi Liebeswillen decken [1]). Nicht Mangel an Darbietung des Heils soll Ursache des Nichtglaubens für

[1]) Matth. 28, 20. 24, 14.

Digitized by Google

irgendwen heißen können, so daß die Kirche nicht Schuld sei. Das ist eine wesentliche Function. Die innersten, besten Triebe verwendet schon überall die Natur auf das Wachsthum, die Reproduktion. Auch für die heimische Kirche ist diese normale kirchliche Thätigkeit von ganz besonders belebender Kraft, durch Uebung in Opferwilligkeit, durch Erweiterung des Blickes und Herzens, durch Trost über das Verderben und die Kämpfe in der heimathlichen Kirche.

b) Das verbreitende Handeln muß aber auch intensiv geschehen. Alles, was wirklich lebt, hat den Trieb zum Wachsthum in sich, welcher von selbst wirkt, wenn das Hemmende weggethan ist, was auf das reinigende Verfahren hinweist.

3. Reinigendes Handeln. Das extensive Wachsen veräußerlicht, wenn es nicht auch ein intensives ist. Es wird intensiv durch dasselbe wie bei den Einzelnen, durch Katharsis — durch reinigende Thätigkeit (§ 48). Die Schatten der unbekehrten Welt reichen weit in die Kirche hinein, wenn auch nicht bis in ihre Mitte, die in ewiger Klarheit, im Lichte der Ewigkeit bleibt. Daher vollzieht sich das intensive Wachsthum in fortgehender Assimilation der göttlichen Lebenskräfte nicht ohne Verwendung der vorhandenen reinen Kräfte zur Reinigung, fortgehenden Abstoßung des idealen und realen Gegenstücks der Kirche Christi, des Irrthums und der Sünde, zur Entbindung der Kräfte, die durch den Geist des Bösen gebunden und verderbt waren, für Christi Reich und zur Aneignung das πνεῦμα. Die Kirche ist daher nur christlich als in fortgehender Reform, Erneuerung stehend. Sträfliche Sicherheit und Trägheit ist es, zu meinen, das Werk der Reformation könne ein Jahrhundert für alle abmachen. Diese dritte wesentliche Function, die Selbstreinigung hat sich auf Alles zu richten Eph. 4. 5, 27, was von Flecken und Unvollkommenheiten durch Sünde und Irrthum an der Kirche im Großen und Einzelnen, im Innern und Aeußern haftet. Dazu gehört:

a) Die Thätigkeit des Ganzen gegenüber der Macht der Sünde und des Irrthums in den Einzelnen durch Kirchenzucht. Sie ist legitimirt durch Matth. 18, 18. 1. Cor. 5. 2. Cor. 2. Tit. 3, 10. Man streitet darüber, ob das leitende Princip der Kirchenzucht die Heilung des Sünders, die Besserung dessen, der notorisch Anstoß gab,

Digitized by Google

sein müsse, oder die Abschreckung, die vor Ansteckung bewahren will, oder die Ehre der kirchlichen Gemeinschaft. Man wird einen sichern Ausgangspunkt für die Kirchenzucht — nervus ecclesiae nach Calvin — nicht finden, wenn man sie als Strafgewalt bezeichnet, außer im Sinne des ἐλέγχειν. Aber die erste Ansicht kann auch nicht genügen. Denn die Besserung des Sünders steht nicht in menschlicher Gewalt: legitimirte nur die Besserung die Kirchenzucht, so dürfte sie nicht eintreten, oder müßte sistirt werden, wo sie am nöthigsten ist. Der feste, unbestreitbare Gesichtspunkt ist vielmehr dieses: die Kirche hat Recht und Pflicht, sich selbst gegen Aergernisse zu behaupten, nicht durch Schweigen das Wort auf sich zu laden: qui tacet, consentire videtur. Die Kirche ist in der Kirchenzucht vor Allem in der Selbstvertheidigung ihrer Ehre begriffen, ohne die auch ihre weltgeschichtliche Mission hinfällig würde. Gegen notorische Sünder, die leben, als vertrüge sich Unbußfertigkeit mit dem Christenthum und der Zugehörigkeit zur Kirche, hat sie ihre Würde dadurch zu sichern, daß sie sich von der Sünde und der Duldung der Sünde bei sich lossagt. Dadurch ist dann schon das Aergerniß, d. h. die ansteckende Macht des Bösen gebrochen. Diese Selbstbehauptung ihrer Würde ist allerdings ein Akt der Gerechtigkeit — zunächst gegen sich selbst — sie darf sich nicht fremder Sünden theilhaft machen, sie muß sich scheiden von dem Unheiligen; aber das wird auch am sichersten bei denen, die die Gnade nur auf Muthwillen ziehen möchten, der Gnade vorarbeiten, so daß, wenn die Kirche der Pflicht der reinen Selbsterhaltung genügt, sie dadurch auch am sichersten dem Ersten, der Erweckung und Besserung des Sünders vorarbeitet. Denn nur durch Gerechtigkeit und Gesetz hindurch, nicht mit ihrer Ueberspringung, wird der Weg zur Gnade gefunden. [1])

Anmerkung. Die Kirchenzucht darf nicht zur bürgerlichen Strafe werden. — Das Betonen der Ehre der Kirche darf nicht äußerlich, im weltlichen Sinne stattfinden, wie der hierarchische Geist will: die christliche Wahrung der Ehre der Kirche schließt die dienende Liebe und Weisheit ein (§ 65), denn dienen ist die Ehre der Kirche. Die Selbstbehauptung gegen Unheiliges ist zugleich Liebe gegen die Welt, der die Kirche nur dienen kann, wenn das Salz nicht dumm geworden ist.

[1]) Vgl. über Kirchenzucht. Glaubenslehre II, 2. S. 911. 883 f. (895. 897. 906.)

Digitized by Google

b) Das Verderben kann aber auch die Wirklichkeit der empirischen Kirche in größerem Umfang ergreifen in Lehre und Leben, in Häresе und Schisma. Selbst die im Namen der Kirche Handelnden können davon ergriffen sein wie in der Reformationszeit. Da bleibt denn nur umgekehrt ein Handeln des Einzelnen auf die Kirche durch Reform und Reinigung übrig, wie denn die Kirche in der Brust jedes Einzelnen leben soll. Das dawider sich behauptende Verderben kann dann zur Ursache einer Kirchenspaltung werden. Aber das reformatorische Verfahren wird dennoch nicht ruhen dürfen, wie mächtig auch das Verderben sei. Die reformirenden Kräfte werden innerhalb der Kirche an das Wahre in ihr anknüpfen müssen, das Wort Gottes, und sie nicht verlassen dürfen. Würden sie dann von der religiösen Gemeinschaft ausgeschlossen, die dadurch sich selbst von der reinen Wahrheit ausschließt, sind sie so leidentlich in die Kirchentrennung gerathen, so wird auch so die Liebe und das reinigende Wirken durch Zeugniß für die Wahrheit nicht aufhören dürfen. So wird das reinigende Handeln nach der Verheißung des Herrn endlich auch ein einigendes. (Vgl. § 81, 3. § 55.)

III. Die kirchliche Organisation.

§ 83.

Für die drei Grundfunctionen (§ 82) organisirt sich die Kirche durch Kybernese. Da die Organisation Mittel, nicht Zweck ist, muß sie genügende Elasticität haben, um dem wechselnden Bedürfniß zu entsprechen. Sie muß aber die ideale und die reale Seite, die Seite des christlichen Bewußtseins, oder der Lehre, und die Seite des Lebens im darstellenden, verbreitenden und reinigenden Handeln umfassen. Die Function der Lehre, der Kybernese und der Diakonie erfreuen sich göttlicher Einsetzung; aber nicht die Form ihrer Verwaltung, noch weniger die einzelnen Personen; auch muß die amtlich organisirte Kirche Raum lassen für freie kirchliche Thätigkeit in manchfachen wandelbaren Bildungen und christlichen Vereinen.

[Litteratur: Vgl. Glaubenslehre II, 2. S. 784 f. 883 f. Schleiermacher's Darstellung vom Kirchenregiment, herausgeg. von Weiß. Spener, Vom geistlichen Priesterthum.

Digitized by

Herrmann, über die neueste Bestreitung der Autorität des kirchlichen Symbols. — Die nothwendigen Grundlagen einer die consistoriale und synodale Ordnung vereinigenden Kirchenverfassung. Lechler, Die neutestamentliche Lehre vom heiligen Amt. Höfling, Grundsätze evangelischer Kirchenverfassung. Steinmeyer, Begriff des Kirchenregiments. Zezschwitz, Die wesentlichen Verfassungsziele der lutherischen Reformation. System der Katechetik, B. I. S 687 f. Harnack, Die freie lutherische Volkskirche. Jakoby, Staatskirche, Freikirche, Landeskirche. Jacobson, Studien und Kritiken 1867 über den Begriff der Vocation und Ordination. Nitzsch, Praktische Theologie II. 452 f. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen I, S. 341 f. Rietschel, Luther und die Ordination 1883. Vgl. d. Litteratur § 81.]

1. Die ethische Nothwendigkeit der Organisation. Damit die Kirche eine geschichtliche Macht, nicht civitas Platonica sei und ihr geschichtliches Werk an der Menschheit vollbringe, bedarf sie einer Organisation aus ihrem Princip heraus. Dadurch entrückt sie ihr Princip und ihre Existenz der Willkür und dem Zufall und sichert sich eine zusammenhängende, geordnete, stetige Wirksamkeit, daß sie ihre Thätigkeit in Form von festen, amtlichen Funktionen bringt, die im Namen des Ganzen geschehen. Die Anordnung hiervon geschieht durch die kirchliche Kybernese. Amt ist Einheit von Recht oder Vollmacht und Pflicht durch Auftrag. Die Kirche heißt *στύλος καὶ ἑδραίωμα* [1]), was sie empirisch auch ist durch die Aemter, wenn gleich die Wurzeln ihrer Kraft in der unsichtbaren Welt liegen. Dem Bedürfniß kommt die charismatische Befähigung entgegen [2]), die ihren Segen wieder nur entfaltet, wenn sie durch eine feste Ordnung [3]) ihren Berufskreis findet, in welchem sie durch ausdrückliche Vorbildung und Uebung sich tugendhafte Fertigkeit oder gar Virtuosität erwerben kann.

Es ist wohl wahr, daß die Aemter in der Kirche einen anderen Grundcharakter haben als im Staat. Der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen schwächt sich in der Kirche ab zu dem Gegensatz von vorwiegend Gebenden oder Leitenden, und überwiegend Empfangenden, Geleiteten. Die Beamten der Kirche sollen Gehülfen der Freude, nicht

[1]) 1. Tim. 3, 15. Matth. 16, 18.
[2]) 1. Cor. 12, 14—31. c. 14.
[3]) 1. Cor. 14, 26. 40.

Digitized by Google

Herrscher des Glaubens sein[1]). Sie haben zu dienen: sie sind also zwar berechtigt zum Geben. Aber beneficia non obtruduntur; sie haben zu Christo zu führen und abzunehmen, daß er wachse,[2]) d. h. den Unterschied des Gebens und Empfangens sollen sie suchen in der christlichen Mündigkeit zur Ausgleichung zu bringen.

Jeder Christ ferner als solcher hat in Wort und Wandel die Tugenden des zu verkündigen, der ihn berufen hat. Auch sind die Güter des Heils schon jedem Gläubigen mit dem Worte Gottes gegeben; sie sind ein prophetisches, priesterliches und königliches Geschlecht; sie haben also an sich die Fähigkeit, Wort und Sakrament auszutheilen. Aber ein Anderes ist der Gebrauch dieser Fähigkeit. Es muß einen Gebrauch derselben geben von öffentlichem Charakter, im Namen des Ganzen, da dem Ganzen die Mission gegeben ist, Wort und Sakrament der Menschheit zu spenden; diesen Auftrag, im Namen des Ganzen zu handeln, kann der Einzelne sich nicht geben. Die Kirche hat gleichfalls ihre Pflicht und sich dafür zu organisiren, daß Alles ordentlich zugehe; sie allein ist im Stande, eine feste, geordnete Verwaltung von Wort und Sakrament, dieser Basis und Norm der Gemeinschaft, durch kybernetisches Thun zu sichern. Sie hat die Pflicht, das Amt zu ordnen, wo es noch nicht ist. Der Einzelne aber, wie es seine Pflicht ist, der kirchlichen Gemeinschaft anzugehören, muß sich auch der pflichtmäßigen Thätigkeit anschließen und fügen, wodurch die Kirche ihre Mission erfüllt.

Um diese Ordnung auf's Beste zu treffen, bedarf es einer Gliederung durch Bestellung ständiger Aemter. Es darf dagegen der einzelne Christ nicht seine aparten Rechte geltend machen wollen. Was im Namen des Ganzen zu geschehen hat, Mission des Ganzen ist, das darf der Einzelne nicht willkürlich im eigenen Namen, aus eigener Vollmacht thun. Gerade aus der wesentlichen Gleichheit Aller durch das allgemeine Priesterthum schließt Luther, daß nicht Jeder sich unterwinden darf, öffentlich zu lehren und Sakramente zu verwalten, außer in Fällen der Noth und Vereinsamung. „Wenn das Amt Allen gebühret, was maßest du dir es an sonderlich?“ Auch hier gilt: es

[1]) 2. Cor. 1, 23. 1. Pet. 5, 1—6. Joh. 13, 12f.

[2]) Joh. 3, 28—30.

Digitized by Google

ist nicht sittlich, für den subjectiven inneren Beruf nicht die objective Bestätigung zu suchen (§ 68). Genau genommen kommt nicht jedem Gläubigen ein Amt zu, sondern nur eine Pflicht. Das Amt ist ein durch den kirchlichen Gesammtwillen übertragener Beruf, im Namen des Ganzen stetig und zusammenhängend zu handeln. Da decken sich Vollmacht oder Recht und Pflicht.

Auf der andern Seite ist es freilich ebenso tadelnswerth, wenn das Amt hierarchisch sich gestalten oder selbst durch sakramentliche Ordination ergänzen will[1]); das Amt ist der Kirche gegeben, zu der auch Laien gehören. Die Kirche hat zwar die Pflicht, es auf Einzelne zu übertragen, weil dies die vernünftigste Weise der Verwaltung der Functionen ist. Aber diese Uebertragung der der Kirche übergebenen Aemter auf die Einzelnen ist keine sakramentliche That Christi, sondern eine ethische That der Gemeinde oder der dazu Bevollmächtigten. Der göttliche Beruf vermittelt sich durch die menschliche Freiheit der Gemeinde, also ethisch. Die göttliche Sicherheit des Berufsbewußtseins leidet durch diese ethische Vermittlung so wenig, als z. B. in dem Gatten das Bewußtsein, in einem göttlich eingesetzten Stande zu stehen, dadurch leidet, daß er nur durch Vermittlung der Freiheit beider Ehegatten Gatte wird. Es ist nomistisch, Göttliches nur da sehen zu wollen, wo Gott exclusiv ohne die Gemeinde, ohne menschliche Thätigkeit wirkt; oder da, wo die menschliche Freiheit mitwirkt, nur Willkür zu erblicken. Vielmehr das ist das Wesen des christlichen Organismus, daß Göttliches und Menschliches darin sich einigen.

2. Grenze der amtlichen Organisation. Allerdings darf nicht Alles amtlich organisirt werden wollen. Auch hierin zeigt sich, daß die Kirche in der Erscheinung keine so abgerundete Größe sein kann, wie andere sittliche Sphären. Die Kirche geht nicht auf im Amte. Sie hat ihre Functionen nicht bloß in den bestellten Trägern des Amtes. Es ist nur der römische Katholicismus, der Kirche nur im Klerus, der ecclesia repraesentativa sehen will. Aber es ist zu unterscheiden das Handeln der Kirche in amtlicher und in freier Weise. Die Letztere mit den christlichen Vereinen hat eine besondere Wichtigkeit gewonnen.

[1]) Dagegen Artic. Smalc. ed. Müller. S. 341. 342. ordinatio = comprobatio electionis.

Digitized by Google

Kurzsichtigkeit meint, Beides hindere sich, während es zusammen gehört. Das Amt, das im Namen der Kirche in organisirter Weise handelt, hat daran eine Probe seiner evangelischen Uebung und Kraft, ob es die Glieder der Kirche leblos und unbeschäftigt läßt oder ob die Unmündigen mündig werden, lebendige christliche Persönlichkeiten entzündet werden, die nun nicht anders können, als dem Amte Mithelfer sein wollen. Denn nicht auf eigene Hand und wie von vorne werden die christlichen Persönlichkeiten handeln wollen, als wäre vor ihnen kein christliches Werk im Gange, sondern im möglichsten Anschluß an das Vorhandene, also auch das Amt als Centrum, wodurch erst der Thätigkeit der Laien Stetigkeit und sichere Ordnung werden kann. Wo in einer Gemeinde das Feste, gesetzlich Geordnete und das Freie zusammenwirkt, da ist ein Bild evangelischen Gemeindelebens verwirklicht, das Jeden, der daran Theil nimmt, befruchten und heben wird.

Leider war lange vielfach bei uns der Reichthum neutestamentlicher Aemter und Gaben in Ein Amt zusammengeschrumpft, von welchem nun Alles gefordert ward, was es unmöglich leisten kann. Manche Geistliche haben sich hieran als an einen idealen Zustand gewöhnt und sehen Anarchisches, nur Gefahren, wenn ein höheres Ideal als Ziel vorgesteckt wird, oder sehen Staat und kirchliche Behörden, die solchen unhaltbar gewordenen Zustand auflösen helfen, pessimistisch mit feindlichen Augen an. Das neue Testament lehrt Nichts davon, daß alle Functionen der Kirche Einem Amte oder Einer Person in einer Gemeinde übertragen werden sollen. Sondern wo das geschieht, ist ein Absterben des Lebens oder eine noch vorhandene Unmündigkeit zu sehen. Vielmehr neben der Vielheit von Aemtern lebte noch manche sonstige Thätigkeit in der alten Kirche, z. B. in den Gemeinden zu Korinth und Ephesus. Auch die evangelischen Bekenntnisse wollen weder das „Predigtamt" zum alleinigen Amt machen, noch alle freie kirchliche Thätigkeit von Amtlichkeit absorbirt werden lassen. Selbst das docere ist den Laien nicht genommen, nicht alle Verkündigung des Worts, alles *μαρτυρεῖν*. Sondern als hinreichend für die kirchliche Ordnung wird erachtet, wenn das publice docere et administrare sacramenta nur im Namen der Kirche, also durch kirchliche Beamte geschieht: so daß also für religiöse Geselligkeit zur

Erbauung und für Vereine, Associationen zu kirchlichen Zwecken freier Raum genug bleibt.[1]) Dem ist für unsere Zeit hinzuzufügen, daß auch in amtlicher Weise Laien nach dem Vorbild der alten Kirche beizuziehen sind zur Mitsorge für die kirchliche Diakonie und überhaupt für das kirchliche Leben der Gemeinde. Dadurch erhalten erst die Charismen, die in ihr ruhen, ihre Fruchtbarkeit und Lebendigkeit.

Wenn der Christ in all seinem Thun kirchlichen Sinn zeigen, ja die Kirche in ihm leben soll, und doch unmöglich Alle und in Allem als Beamte der organisirten Kirche fungiren können, so folgt mit Nothwendigkeit, daß für die evangelische Kirche der Unterschied im ethischen Kirchenbegriff nöthig ist zwischen der festen, organisirten Kirche, die für die Welt des kirchlichen Lebens der Mittelpunkt sein soll, und zwischen den nicht organisirten, sondern freien Bethätigungen der Kirche. Wir müssen lernen, kirchliches Leben in Beidem zu sehen, ja in der Einheit und dem einträchtigen Zusammenwirken von Beidem das spezifisch Neue der evangelischen Kirchengestalt zu erblicken, die zugleich zur urchristlichen Form zurückgreift[2]).

3. Art der kirchlichen Organisation. Das Nähere fällt der praktischen Theologie und dem Kirchenrecht zu. Es kommt an auf Organisation der kirchlichen Grundfunktionen des darstellenden, verbreitenden, reinigenden Handelns nach Seiten des Lebens und des Bewußtseins oder der Lehre.

A. Nach Seiten des **Lebens** nimmt die Organisation wahr:

[1]) Art. Smalc. ed. Mueller S. 320 IV. mutuum colloquium et consolatio fratrum.

[2]) Der Verfasser theilt nach einer Randbemerkung die freien Functionen folgendermaßen ein: „1. **darstellende**: a. Leben: freie Gebetsvereine. b. Bewußtsein: freie theologische Vereine, und Litteratur. 2. **reinigende**. Die reinigende Funktion ist auch einigend, da der Trieb zur Einheit in der Christenheit da und nur durch das gehemmt ist, was die reinigende Thätigkeit wegnimmt. a. Hauszucht. b. Sittengericht, das freiwillig die Stände von zarterem und stärkerem esprit de corps üben — Studirende, Geistliche, Militär. Diese beiden sind auf das Leben gerichtet. c. Bibelverbreitung [überwiegend auf das Bewußtsein gerichtet.] d. Innere Mission, auf Bewußtsein und Leben gerichtet. 3. **verbreitende**. Vereine für äußere Mission.

Digitized by Google

a. Die Aufgabe der **Darstellung** des christlichen Lebens α. durch Organisirung des Cultuslebens in Predigt, Sakramentsverwaltung, heiliger Musik und Gesang, Liturgie und Gottesdienstordnung. β. Durch Organisirung der Kybernese, welche die Einheit in den Einzelnen und großen Kreisen zur Darstellung bringt. γ. Durch Organisation der Diakonie als Darstellung der Liebesthätigkeit.

b. Die **Reinigung** weist hin auf Organisirung der Kirchenzucht, durch Gemeindeälteste, jedenfalls Betheiligung der Gemeinde.

c. Die Organisirung für **verbreitendes** Handeln, α. intensive Fortbildung nach Seiten des Lebens geschieht durch Organisirung der legislativen Function für das Leben der Kirche, wozu eine kirchliche Vertretung in synodaler Form nach lutherischer und reformirter Lehre gehört. β. Die Organisationen für extensive Verbreitung des christlichen Lebens sind die Einrichtungen für Erziehung der Jugend, Schule mit Katechumenat und Konfirmation, und für Bekehrung der nichtchristlichen Nationen, Mission.

B. Nach der **idealen Seite** oder der **Lehre** sind die Organisationen für Erhaltung (Darstellung), Reinigung, Mehrung der kirchlichen Intelligenz folgende:

a. Die objektive Organisation für die Lehre ist das Symbol, der kirchliche Lehrbegriff und die Lehrordnung.

b. Die subjektive Organisation ist gegeben in dem Lehrstand, den theologischen Fakultäten und der theologischen Litteratur, welche alle Drei für Darstellung, Reinigung, extensive Verbreitung und intensives Wachsthum thätig sein müssen: jedoch in verschiedener Mischung. Das darstellende Handeln kommt besonders dem Lehrstande, Clerus im engeren Sinne zu; denn dieser hat das schon im Gemeinglauben Liegende besonders zu vertreten und fühlbar zu machen. Die Litteratur dagegen und die theologischen Fakultäten haben auf dem gewonnenen Boden auch reinigend und fortbildend an dem Lehrbegriff zu arbeiten. Die kirchliche Gesammtthätigkeit für den Lehrbegriff hat die Continuität oder Sichselbstgleichheit des Selbstbewußtseins oder des Lehrbegriffs der Kirche mit der lebendigen Fortbewegung zu verbinden.

Zwischen der erhaltenden und zwischen der fortbildenden, reinigen-

Digitized by Google

den Thätigkeit können Kollisionen entstehen. Die Bewegung kann in vermeintlicher Beschleunigung des Fortschritts den Wahrheitsgehalt des Gemeindebekenntnisses verlassen und von ihm abführen. Es kann von den Einen als Fortschritt gepriesen werden, was von Andern als Rückschritt, Rückfall empfunden wird. (Neologie und Paläologie.) So können sich Parteien bilden. Die Folge wäre, wenn das Gegengewicht gegen die Parteiungen fehlte, Auflösung der Kirche. Wenn die Kirche keinen bestimmten Glauben mehr hat, so hat sie auch kein Recht mehr auf Existenz als besondere Gemeinschaft, besonders neben dem Staat. Andererseits kann die Nothwendigkeit der Bewegung geleugnet und es kann verkannt werden, daß das vollkommenste Wort der Kirche doch noch Christi Wort und dem der Apostel inadäquat, unvollkommen ist. Das Resultat hievon ist dann, daß das kirchliche Bekenntniß durch solche Unbeweglichkeit der h. Schrift gleichgestellt, dann ihr zum Vormund gesetzt wird. Das führt zur Apotheose von Tradition und Kirche, wie jenes zur Apotheose der Subjekte. Die Einigung beider Richtungen, der auf Bewegung und der auf Continuität gerichteten ist auf dem Gebiete der Lehre, des Dogma für sich nicht möglich, sondern nur dadurch, daß Beide im Gegensatz zu dem orthodoxen und heterodoxen Intellektualismus auch das Dogma nicht als Erstes ansehen, sondern von demselben zu dem einfachen, lebendigen Christenglauben zurückgehen. Dieser ist die erste Daseinsform des Christenthums in der Menschheit, nicht das wissenschaftlich formulirte Dogma, wie der orthodoxe und heterodoxe Intellektualismus meinen. Der Glaube, den einfach das *κήρυγμα* von Christo ausspricht, dieser Glaube ist die Lebensbedingung aller wahren christlichen Theologie: durch ihn wird die wissenschaftliche Forschung zu einem tieferen Eingehen in den Gehalt des objektiven Christenthums auch in der Form des Denkens befähigt, und als berechtigte Fortbildung wird anzusehen sein, was sich sowohl vor dem logischen und religiösen Gewissen, als vor der h. Schrift ausweist als reinere, reichere, tiefere Erfassung des evangelischen Princips selbst.

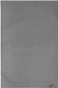
Wir Evangelischen sind in dem glücklichen Fall, daß sowohl Erhaltung und Darstellung als Reinigung und Fortbildung der Kirche in jeder Hinsicht von dem Wesen der evangelischen Kirche selbst gefordert

Digitized by

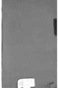
sind, durch das Grundverhältniß zwischen der materialen und formalen Seite ihres konstitutiven Princips. Die evangelische Kirche fordert, daß wir treu und frei seien, beides in einander bildend. Vergangene und fortgehende Geschichte gehören zusammen. Das Reich Gottes ist da; es ist aber auch kommend. Kein Zukunftsstreben, keine Hoffnung sei losgerissen von der Vergangenheit. Denn das große ethische Werk Gottes in der Menschheit ist Eines, ein festes Gewebe, was uns festhalten muß in der Welt des Glaubens an die vergangenen Thaten Gottes in der Geschichte der Offenbarung und Kirche. Kein Glaube sei ohne vorwärtsblickende und strebende Hoffnung. Die Liebe endlich sei die stets pulsirende Seele in der Gegenwart. Mit Glauben und Hoffen geeinigt sei sie die Triebkraft unserer Arbeit, auch an den neuen großen Aufgaben, die dem jetzigen Menschenalter vorliegen, dem deutschen Vaterland und der evangelischen Kirche.

Druck von C. H. Schulze & Co. in Gräfenhainichen.

Digitized by Google



Digitized by Google



Digitized by Google